Fr. Nicholas Meyer

The Catholic
Theological Union
LIBRARY
Chicago, Ill.

DE ACTIBUS HUMANIS.

AUCTORE

VICTORE FRINS S. J.

PARS I.

DE ACTIBUS HUMANIS ONTOLOGICE ET PSYCHOLOGICE CONSIDERATIS

SEU DISQUISITIONES PSYCHOLOGICAE-THEOLOGICAE
DE VOLUNTATE IN ORDINE AD MORES.

CUM APPROBATIONE REV. VIC. CAP. FRIBURGENSIS ET SUPER. ORDINIS.

FRIBURGI BRISGOVIAE.
SUMPTIBUS HERDER,
TYPOGRAPHI EDITORIS PONTIFICII.
MDCCCXCVII.
VINDOBONAE, ARGENTORATI, MONACHII, S. LUDOVICI AMERICAE.

DE ACTIBUS HUMANIS.

ONTOLOGICE ET PSYCHOLOGICE CONSIDERATIS

SEU

DISQUISITIONES PSYCHOLOGICAE-THEOLOGICAE
DE VOLUNTATE IN ORDINE AD MORES.

AUCTORE

VICTORE FRINS S. J.

WITHDRAWN

CUM APPROBATIONE REV. VIC. CAP. FRIBURGENSIS ET SUPER. ORDINIS.

The Catholic
Theological Union
LIBRARY
Chicago, Ill.
241.1
F914d
v.1

EX LIBRIS PROVINCIAE
PRO STUDIO THEOL.
S. S. CORDIS JESU.

FRIBURGI BRISGOVIAE.
SUMPTIBUS HERDER,
TYPOGRAPHI EDITORIS PONTIFICII.
MDCCCXCVII.
VINDOBONAE, ARGENTORATI, MONACHII, S. LUDOVICI AMERICAE.

Cum opus, cui titulus est: „De actibus humanis ontologice et psychologice consideratis“, a P. *Victore Frins,* nostrae Societatis sacerdote, compositum aliqui eiusdem Societatis revisores, quibus id commissum fuit, recognoverint et in lucem edi posse probaverint: facultatem concedimus, ut typis mandetur, si ita iis, ad quos pertinet, videbitur.

In quorum fidem has litteras manu nostra subscriptas et sigillo Societatis nostrae munitas dedimus.

Valkenburg, die 5 Augusti 1896.

Henricus Haan S. J.,
Praep. Prov. Germ.

Omnia iura reservantur.

Typis Herderianis Friburgi Brisgoviae.

PROOEMIUM.

Scripsi hunc librum hac potissimum intentione, ut, quae veteres scholastici theologi accurate profunde subtiliter de actionibus humanis ontologice et psychologice consideratis seu de voluntate humana in ordine ad mores recte formandos investigarunt quaeque in libris eorum amplissimis pro longe plurimis non adeo continentur quam latitant, ea iterum, idque modo huic aetati magis accommodato, publici iuris fiant. Sunt sane ea plane digna, quae passim cognoscantur.

Ipsum autem argumentum, quod discutere aggredior, in se gravissimum est; est enim totius theologiae moralis quasi fundamentum, seu potius est materiale eius obiectum, in quo recte ordinando theologia moralis omnis versatur. Manifestum est porro hoc obiecto non plane perspecto multa in morum disciplina tradenda debere manere perpetua quadam caligine et obscuritate involuta. Argumentum igitur libri gravitate excellit.

At insigne simul est argumentum difficultate. Id omnes norunt quicumque ei tractando operam dederunt. — Atque compendia quidem theologiae moralis plane excellentia nunc plura possidemus. Attamen quae circa has quaestiones tradunt, ea fere tenuiora sunt; nec aliter esse potest quae est ipsorum indoles. In ultimas enim causas actionum humanarum et in singula, quae humanas actiones vel circumstant vel varie afficiunt, *accurate* investigare suae provinciae non esse duxerunt. Nec immerito ita arbitrati sunt; est enim talis scholastica ac speculativa rerum moralium tractatio et penetratio plane extra scopum ipsorum constituta. Nihil enim fere propositum habent nisi ad praxim ordinariam sufficienter instructos confessarios instituere. At praeter confessarios et operarios pro communi praxi sufficienter instructos etiam homines nobis opus sunt, qui

totam fabricam moralis doctrinae perfectissime, quantum fieri potest, norint. Et profecto si his caremus, in theologia morali maiores solidioresque progressus fieri non possunt. Adde hac aetate hominibus, qui sunt in principiis theologiae moralis maxime versati, etiam ideo magis opus esse quam alio ullo priore tempore, tum quoniam in dies novae quaestiones morales, quarum solutio est saepe valde intricata, enascuntur, tum quoniam iam nihil tutum est a violentissimis impugnationibus eorum, qui fidei doctrinaeque christianae bellum atrox indixerunt. Itaque solis compendiis theologiae moralis iam nobis contentis esse minime licet, etsi sunt optima. Profundiore et ampliore rerum moralium tractatione etiam indigemus.

Infitiari sane non licet his ultimis annis libros quosdam editos esse, qui saltem in quibusdam quaestionibus huius quem modo edimus tractatus diligentius et magno cum fructu elaborarunt[1]; nihilominus nullum librum recentiore aetate in lucem prodiisse novi, qui omnes quaestiones, quae olim in tractatu de actibus humanis suis locis tradi et agitari solebant, uberius secundum solida et luculenta principia et placita veteris scholae explicet. Hoc, quantum per vires licuit, circa eam partem tractatus, quam disputandam suscepi, praestare conatus sum. Utinam ne a proposito scopo nimium defecerim!

Secutum me esse in hoc libro conscribendo potissimum ut par est S. Thomam Aquinatem singulae paginae palam faciunt. At alios etiam magni nominis theologos diligenter consului, imprimis magnum illud post S. Thomam theologiae lumen, P. Franciscum Suarez, Granatensem, quem superiorum aetatum summi theologi et ipsi Romani Pontifices semper maximi fecerunt. Habes propositum meum; habes etiam librum meum: eo, aequus rerum iudex, utere.

---

[1] Nomino aliquos: *Bouquillon,* Theol. fundamentalis; *Walsh,* Tractatus de actibus humanis; *P. Raphael a S. Iosepho,* Institutiones fundamentales theol. mor. ad mentem divi Thomae; *Rappenhöner,* Allgem. Moraltheologie; etc.

INDEX.

pag.

Prooemium III

Introductio. De actu humano in genere, quomodo definiatur et quid sit 1

SECTIO PRIMA.

DE FINE DEQUE EIUS IN ACTIBUS HUMANIS CAUSALITATE.

Articulus primus. De fine in genere 4

§ 1. De bono, appetibili, fine, quid dicantur et sint, deque variis finis denominationibus et divisionibus 4

I. De boni, appetibilis, finis definitionibus 4

II. De variis finis denominationibus et divisionibus . . 11

§ 2. De motione finis causaeque finalis: quid scil. haec motio reapse atque ontologice in se sit, atque de cognitione ad hanc motionem exercendam requisita 18

I. De motione finis et causae finalis 18

II. De cognitione ad motionem finis requisita . . . 25

§ 3. De mediis, num ipsa etiam aliquam veram causalitatem in movendo appetitu habeant 39

§ 4. Possitne idem actus humanus duobus finibus ut motivis informari 44

§ 5. Num omnis actus humanus et liber fiat propter finem . 53

§ 6. De variis modis, quibus propter finem operamur . . 57

Articulus secundus. De fine ultimo 66

§ 1. Sitne admittendus aliquis finis omnino ultimus humanae vitae 66

§ 2. Num omnis appetitus, qui a voluntate deliberata elicitur, boni alicuius particularis finisque negative ultimi pendeat ab aliquo appetitu item elicito finis positive et absolute ultimi 72

§ 3. Utrum unius hominis possint esse plures fines absolute ultimi (S. Thom. 1, 2, q. 1, a. 5) 79

SECTIO ALTERA.

DE VOLUNTARIO.

pag.

Articulus primus. **De ratione voluntarii ut sic** 85

§ 1. De voluntario in genere, quid sit 85

I. De discrimine voluntarii ab affinibus notionibus . . 85

II. De definitione voluntarii ut sic et in genere . . . 89

§ 2. De ratione voluntarii perfecti et liberi 95

Articulus secundus. **De certis quibusdam voluntarii rationibus et modis in specie** 112

§ 1. Accuratior in illam voluntarii rationem indagatio, quod liberum dicitur; in specie autem hic inquiritur, in quanam praecise re libertas actionum nostrarum secundum divinam revelationem collocanda sit 112

§ 2. Num voluntas, prouti liberum arbitrium est, sit potentia excellenti quodam modo activa; et quaenam sit praecipua indifferentia eius: indifferentia quoad exercitium actus an indifferentia quoad specificationem actus 140

§ 3. Num ad hoc, ut actio nostra vere et proprie et formaliter libera sit libertate indifferentiae, opus sit ipsam procedere immediate a simpliciter indifferenti potentia, ut est praecise talis 152

§ 4. De voluntario in se et in alio, deque voluntarii directe et indirecte rationibus, ubi etiam de pura omissione voluntaria 215

Quaestio prima. Quid requiratur, ut aliquid sit voluntarium in causa 218

Quaestio secunda. Possitne locum habere omissio actus libera sine ullo prorsus actu neque directe neque indirecte interveniente, seu possit locum habere libera omissio pura 229

Quaestio tertia. Possintne omissio actus, qui erat in potestate nostra, omissionisque effectus tum tantum nobis censeri et esse voluntaria et libera, quando actus erat sub praecepto 240

§ 5. De voluntario interpretativo, praesumpto, tacito . . 249

§ 6. De subiectis ratione praeditis, liberae tamen actionis non capacibus 253

Articulus tertius. **De impedimentis voluntarii** 262

§ 1. De involuntario, violento, coacto 262

Quaestio prima Quid dicantur et sint. 262

Quaestio secunda. Quae causae violentiam valeant exercere, atque in specie, num prima causa suis creaturis possit omnino violentiam inferre 266

pag.

Quaestio tertia. Voluntas nostra num et quot modis a Deo violentiam pati possit 275
§ 2. De involuntario, violento, coacto secundum quid . . 292
Quaestio prima. De iis, quae metu fiunt . . . 293
Quaestio secunda. Concupiscentia num involuntarium causet; deinde augeatne in actu voluntatis voluntarii rationem an minuat 305
Quaestio tertia. Ignorantia causetne involuntarium, et quaenam ignorantia involuntarium causet . . . 321
Appendix ad sectionem alteram de voluntario. De circumstantiis actuum humanorum (1, 2, q. 7) 337

SECTIO TERTIA.

DE ACTIBUS HUMANIS IN SPECIE.

Articulus primus. **De actibus humanis elicitis** 347
§ 1. Quot veniant considerandi actus eliciti humani in specie 347
§ 2. De actu, qui dicitur voluntas 350
§ 3. De intentione, consensu, electione deque consilio (1, 2, q. 12. 13. 14. 15) 353
§ 4. De usu atque de imperio (S. Thom. hic q. 16 et 17) . 389
Quaestio prima. Quid S. Thomas de usu senserit . 389
Quaestio secunda. Quid S. Thomas de imperio monastico senserit 393
Quaestio tertia. Quid de usu et imperio statuendum videatur 395
Articulus secundus. **De actibus imperatis** 406
Quaestio prima. Quid de actibus imperatis voluntatis et rationis statuendum 406
Quaestio secunda. Quid sit de actibus imperatis inferioris appetitus sentiendum 411
Quaestio tertia. Actus animae vegetabilis num a voluntate imperari possint 420
Quaestio quarta. De habitudine inter actum imperantem et actum imperatum 422
Articulus tertius. **De fruitione (1, 2, q. 11)** 423
§ 1. Sitne frui actus appetitus et quinam actus appetitus sit (S. Thom. hic a. 1 et 2) 423
§ 2. Omne gaudium omnisque delectatio voluntatis eiusdem speciei actus sit 434
§ 3. De quibusnam rebus gaudium in beatitudine capiatur . 437

INTRODUCTIO.

DE ACTU HUMANO IN GENERE, QUOMODO DEFINIATUR ET QUID SIT.

---

1. Versari theologiam moralem *in liberis actibus* considerandis *ut in obiecto suo proprio materiali* nemo diffitetur. Et profecto, nisi homini modus operandi per libertatem conveniret, peculiaris nulla necessitas esset institutionis cuiusdam particularis practicae *circa mores humanos efformandos et ordinandos.*

2. *Actus* autem *ipse liber* quatenus praecise obiectum materiale disciplinae moralis est, dicitur a S. Thoma 1, 2, q. 1, a. 1 et communiter *actus humanus,* atque ut talis est, *hominis actui opponitur. Est igitur actus humanus omnis et solus actus hominis liber, et vice versa.*

Quo autem *iure uni illi actus, qui libere ab homine exercentur, humani vocantur?* Hoc primum videamus. Respondet S. Thomas (l. c.) vocari unos hos actus ideo humanos, quoniam *uni sunt proprii hominis in quantum homo;* differre autem hominem ab aliis irrationabilibus creaturis hac re, *quod sit suorum actuum dominus.* Dominium porro hoc actuum suorum cum homo per rationem et voluntatem possideat perque liberum arbitrium, ideo etiam dici posse actiones humanas proprie eas solas esse, *„quae ex voluntate deliberata procedunt“.*

Atque hoc ultimum sane concedendum erit omni, qui primum concesserit. Nam si revera ii soli actus sunt proprie humani, quorum homo est dominus, sane uni deliberati actus sunt humani. Qui enim actus homini necessarii sunt, de iis

nec deliberamus nec proprie loquendo deliberare possumus. Unde nec prima illa, quae in mente humana de aliqua re oboritur, *cogitatio, quam Doctores naturalem appellant*[1], nec ipse amor beatificus inter humanos actus hoc modo merito referri possunt.

Dices: Est igitur amor beatificus indeliberatus adeoque imperfectus actus. Atqui hoc manifesto falsum est. Nam indeliberatum illud dicimus, quod procedit a voluntate cum imperfecta cognitione; amor autem beatificus procedit ex cognitione, quae est ex genere suo omnium perfectissima.

Ad hoc respondemus deliberatum et indeliberatum in actibus voluntatis non opponi inter se contradictorie, ita ut omne, quod a voluntate procedat, necesse sit ad alterutrum pertinere. Etenim proprie deliberare de iis tantum rebus possumus, quae habent quidem aliquam bonitatem, sed cum aliquo defectu mixtam, eo aut vero aut saltem apparenti; quod vero merum bonum est apparetque cumulus omnium bonorum, id num voluntate amplectendum sit necne, non possumus deliberare, sed naturae pondere et antecedenti necessitate voluntas tota in illud fertur ac ruit. Quare dicendum amorem beatificum procedere quidem a voluntate cum perfectissima ex genere suo cognitione obiecti, sed sine proprii nominis deliberatione. Neque tamen idcirco dicendum est ipsum esse actum indeliberatum, quod privationem denotat, sed eum esse quidem actum cum perfecta cognitione obiecti elicitum, a quo tamen ob summam perfectionem obiecti perfecte cogniti omnis proprie dicta deliberatio excluditur. Unde consequens est *beatificum amorem proprie loquendo humanum actum non esse.*

3. At illud iam videndum, *quo tandem iure* quoque fundamento *S. Thomas affirmaverit unos eos actus esse proprios hominis in quantum homo est, scil. in oppositione ad alias creaturas irrationales, quorum ipse est dominus.* Nam multi pro-

[1] Modo iam vocant primam alicuius rei agendae ideam.

fecto actus, quorum homo nequaquam dominus est, competunt ipsi, quatenus praecise est ens huius speciei, i. e. ens rationale atque homo, ut v. g. illa, de qua supra, prima naturalis de aliqua re cogitatio.

Respondetur, cum *in practica et morali doctrina* versemur: ille actus unus pro subiecta materia merito dicitur proprius omnino homini esse ut homo est, *qui ipsi proprius est ut est operativum principium et morale, non ut mere entitate physica a ceteris creaturis irrationalibus discrepat.* Ad hoc autem opus est, ut actus homini proprius sit non solum quoad entitativam rationem atque substantiam actus, sic enim omnis prorsus actus, qui elicitive a potentia spirituali, intellectu vel voluntate, procedit, proprius homini est, sed debet esse homini proprius *quoad* ***modum proprium procedendi et operandi*** *homini, ut homo est et ens morale,* scil in oppositione ad ceteras omnes creaturas irrationales. Ita autem ipsi proprius est unus actus liber. Nam modus operandi cum activa indifferentia et ex iudicio indifferenti, i. e. ex iudicio obiectum cum quadam indifferentia proponente, atque adeo *ex propria determinatione et cum propria imputabilitate,* qui est modus operandi libere, uni competit homini *idque praecise ut operationis principio tali,* i. e. rationali. Hic ipse autem modus libere operandi etiam ratio exsistit, cur homini possit actus suus vel ad laudem aut vituperium, vel ad praemium aut poenam iure imputari, curque homo hac morali seu ethica institutione unus omnino indigeat. Actus igitur liber, utpote qui solus sub dominio voluntatis constitutus sit et singulariter homini imputetur, iure hoc modo unus dicitur humanus.

Porro sub dominio voluntatis humanae est constitutus non solus actus a voluntate deliberate elicitus, sed etiam actus a voluntate imperatus (1, 2, q. 9, a. 1). Unde non solum iste, sed etiam hic actus humanus recte appellatur, quamvis hic cum dependentia ab isto; de qua dependentia infra plura dicentur.

Atque hac ratione quaestio de actu humano, quid sit et quam late pateat, satis expedita est. Ceterum haec quaestio, ut

recte animadvertit Suarez (De actibus hum. tract. 1, disp. 2, sect. 2, n. 9), magis pertinet ad usum loquendi quam ad ipsam rem. Quaestio tota est, quo iure et titulo solis actibus liberis sit nomen actuum humanorum impositum.

Transimus ad quaestionem huic loco maxime propriam de fine.

Quaestio autem de fine ideo primo loco tractanda est, quoniam finis est 1°, ut iam Aristoteles (Metaph. 8, 8, 7; 4, 1, 5) docuit, prima in ordine causarum; 2° quia, ut 1, 2, q. 1, a. 6 S. Thomas docet, a fine ad humanos actus non movemur solum, sed a fine etiam humani actus speciem sortiuntur.

SECTIO PRIMA.

DE FINE DEQUE EIUS IN ACTIBUS HUMANIS CAUSALITATE.

ARTICULUS PRIMUS.

DE FINE IN GENERE.

§ 1.

De bono, appetibili, fine, quid dicantur et sint, deque variis finis denominationibus et divisionibus.

I. De boni, appetibilis, finis definitionibus.

4. *Supponimus* hic ex philosophia plura: *1° definitionem boni.* Iure haec affertur, ut bonum sit ens, quatenus praecise confert aut saltem potest conferre ad alicuius rei perfectionem, seu quatenus potest ad hoc conferre, ut aliquid aliquam sibi convenientem essendi condicionem retineat vel nanciscatur; seu brevissime: bonum est ens praecise ut alicui conveniens.

Unde 1° omne bonum est semper alicui bonum, scil. ei cui aptum est afferre perfectionem; atque adeo bonum relative concipitur et dicitur, nec aliter bonum concipi et dici potest.

Unde 2° omne ens est a) sibi ipsi bonum, quatenus sua entitate aliquam sibi convenientem perfectionem habet *(bonitas rei absoluta);* b) est bonum alteri, quatenus sua entitate et perfectione alii potest afferre perfectionem *(bonitas rei proprie relativa).*

Patet 3°, *cur sub aliquo respectu bonum latius pateat quam verum. Verum* enim dicitur ens, quatenus *uni intellectui convenientem affert perfectionem,* seu verum ut sic est perfectivum unius intellectus; *bonum* vero dicitur ens, quatenus *cuicumque tandem rei convenientem perfectionem affert,* seu *bonum dicitur ens in ordine ad omne, cuicumque convenit.* — Et quoniam porro bonum ut sic atque universaliter sumptum est obiectum voluntatis, singulis vero hominis facultatibus aliquod proprium bonum respondet et competit, efficitur 4°, ut voluntatis sit, utpote quae sit facultas omnis boni pro homine, non tantum providere sibi bonum bonumque sibi proprium appetere, sed etiam ceteris hominis facultatibus suum cuique bonum appetere; unde fit ulterius, ut voluntas principatum quendam et imperium in ceteras hominis facultates teneat atque exercere possit ac debeat, quatenus singulas applicare possit plus minusve, ut quaerant et inveniant proprium suum bonum. De qua re infra uberius. Cf. *S. Thom.* 1, 2, q. 9, a. 1 in corp.

Supponitur 2° ex philosophia *definitio appetibilis.* Hoc cum bono convertitur. Appetibile igitur dicimus omne bonum, quatenus ut tale potest esse terminus alicuius appetitivi motus. Bonum porro omnia appetunt; et hoc propterea est atque omnino esse potest, praecise quia bonum est. Nam appetitus omnis habet natura sua aliquam affinitatem et inclinationem in omne id, quod subiecto, in quo inest et cuius ipse est, aliquo modo convenit, ipsumque potest perficere. Datur enim omnis appetitus enti ad perfectionem sibi convenientem comparandam vel retinendam.

Supponitur 3° definitio finis. Est vero finis (causaque finalis) bonum et appetibile, quod ratione suae propriae perfectionis non tantum terminat appetitivum motum appetitus seu non

est merus terminus appetitivi motus, sed eum etiam *per se* ciet. Dicit igitur *finis bonum,* quod, quatenus tale est, *motum appetitivum virtute propria suo modo actu causat.* Id etiam definitione finis sollemni significatur, qua definitur finis esse id, cuius gratia seu propter quod *(οὗ ἕνεκα)* aliquid fit. Hac enim locutione significatur finem exercere vi propria influxum sui generis in agens, ut actu agens est atque aliquid operatur.

Ex his consequitur 1° aeque omnino late patere notiones boni et appetibilis, minus late patere notionem finis. Omnis enim finis bonus quidem est et appetibilis, idque quam maxime, quia est per se talis, neque tamen omne, quod bonum est et appetibile, est finis. Media enim suo modo bona et appetibilia sunt, neque tamen sunt finis, nec ut talia sunt appetibilia propter se. Insuper bonum eatenus finis dumtaxat est, quatenus *actualiter* suo modo movet appetitum; bonum vero et appetibile sunt talia etiam, in quantum *possunt ciere* appetitum.

Patet 2° *finem* recte dici a S. Thoma 1, 2, q. 1, a. 1 in corp. et ad 2 et alias passim[1] *obiectum (formale) voluntatis;* cum enim voluntas se non moveat, nisi aliunde moveatur — nuda enim voluntas ad agendum indifferens est —; finis autem cum sit id omne, quod propriam et per se vim ad movendam voluntatem habet et exercet: consequitur, ut voluntas, in quidquid omnino movetur et tendit, seu circa quidquid afficitur vel quidcumque appetit, id sub influxu finis appetat, ita ut bonum finale se similiter ad voluntatem habeat ut lux ad visum; seu aliis verbis: est eius obiectum formale. De hac ultima sequela postea uberius tractandum est.

5. Iam illud quaeritur, *quaenam bona possint rationem finis exercere.* — Res ipsae singulae, quae rationem causae finalis exercere possunt, enarrari et enumerari plane non possunt; sunt enim innumerae. *Rationes vero, sub quibus rationem*

---

[1] Cf. v. g. 1, dist. 45, a. 2 in solut. ad 1; De verit. q. 23, a. 1 ad 3; a. 4 in corp.

causae finalis variae res exercere possunt, omnino duae sunt et enumerantur. Unde ponuntur communissime *duo quasi genera bonorum,* quae possunt fungi munere finis: *bonum honestum et bonum delectabile*[1]. Nam tertium bonorum genus, quod laudatur, scil. *bonum utile,* ut tale manifesto finale bonum non est, sed mediis, ut media sunt, comprehenditur. — Atque nulli profecto dubium esse potest, quin utrumque illud bonorum genus possit per sese movere et ad se trahere appetitum Constat enim id usu et experientia cotidiana.

6. Attamen *num ista divisio bonorum finalium in bonum honestum et in bonum delectabile recte fiat,* id multis videtur obnoxium esse difficultatibus. Nam 1° etiam honestum bonum delectabile est; immo de se purissimam affert delectationem; ergo bonum delectabile contra ipsum dividi non potest. 2° Cum honestum bonum hic delectabili opponatur, videtur indicari omne bonum delectabile, saltem si, ut tale est, appetitur atque appetitum actualiter movet, esse non honestum. Hoc tamen falsum est, ut alias ostendetur. Nam est aliqua delectatio honesta potestque honeste ab homine appeti. 3° Praeter duo ista genera bonorum finalium videtur tertium admittendum esse, scil. bona varia naturae, ut scientia, sanitas, corporis robur, pulchritudo etc., quia haec, etsi vim habent ad movendum per se appetitum, non tamen sunt secundum se neque honesta bona neque mere delectabilia. Hoc porro ultimum patet per se. Non enim sanitatem v. g. et scientiam ideo potissimum appetimus, quia delectant, sed per se nobis bona sunt et conveniunt homini. Neque tamen videntur esse per se honesta bona. Nam quale est obiectum formale actus, talis est actus, qui immediate et per se ad ipsum terminatur. Si ergo haec bona secundum se et per se honesta bona essent, actus, qui per se et immediate circa ipsa, ut talia sunt, versaretur ipsisque moveretur, necessario esset (moraliter) honestus. Id tamen locum habere minime videtur. Possumus enim ni-

[1] Cf. 1, q. 5, a. 6 et 2, 2, q. 145, a. 3.

mium diligere scientiam vel sanitatem etc. Honestum autem bonum ut sic nimium diligere non possumus.

7. *Dico tamen:* Bonum finale et per se in duo quasi genera bonorum adaequate dividitur: in bonum honestum et in bonum delectabile.

Probatur. Omne bonum finale, quod praeter bonum mere et proprie delectabile enumerari potest, communem quandam convenientiam cum homine habet, qua a bono delectabili ut sic omnino dividitur. Porro illa omnibus bonis finalibus communis praeter delectabilia convenientiae ratio et nota huiusmodi est, ut illud bonorum genus communi nomine bonorum honestorum iure compelletur, dummodo tamen haec vox latius accipiatur. Ergo.

Maior probatur. Quaecumque bona finalia praeter bonum delectabile enumerari possunt, hac nota inter se conveniunt, ut obiecta sint, quae sint *appetibilia secundum se,* i. e. sunt ita appetibilia, ut appetibilia etiam essent, si nullam (subiectivam) delectationem homini afferrent; quae vero bona delectabilia proprie vocantur, ea huiusmodi sunt bona, quae secundum se minime appareant simpliciter digna, quae appetantur ab homine, sed tantummodo digna appetitione nostra, quomodocumque tandem evadunt ratione cuiusdam iucunditatis, suavitatis vel delectationis, quam ipsorum consecutio subiecto iis potienti ex consequenti affert. Sic v. g. illa bona delectabilia, quae maxime ita vocantur, nimirum venerea, quoties extra matrimonium appetuntur, quo tamen in casu unice honestis bonis ut bona mere delectabilia recte opponuntur, secundum se parum vel nihil habent, cur a nobis appetantur; una quae cum ipsorum consecutione et usu iuncta est sensuum delectatio, illud momentum est, quod ipsa in ea hypothesi appetibilia quomodocumque tandem reddit. Nam procreatio prolis, nisi in legitimo matrimonio fiat, propter multa per se adiuncta damna, incommoda et pericula secundum rectam rationem homini procreanti potius malum censendum est quam bonum. Similiter malum privata auctoritate inimico inflictum,

vel vindicta privata, parum aut potius nihil boni continet, cur secundum se cordato homini probetur. Sola quaedam satisfactio et animi delectatio, quae cum vindictae exsecutione iuncta apparet, eam homini quomodocumque appetibilem reddit. Ex altera parte illa ipsa venerea in legitimo matrimonio quaesita et usurpata ita cordato homini probantur, ut, etsi non essent delectabilia, tamen secundum se probanda et appetenda essent. Idem dicendum de vindicta, quae malefactori publica auctoritate infligitur. Propter se et secundum se ipsa, ut talis est, prudenti homini probatur. Constat igitur satis bona finalia in tali duplici differentia versari, *ut alia secundum se, alia solum propter id, quod a se diversum in nobis producunt, scil. delectationem, appetibilia sint.* Cf. *S. Thom.* 1, q. 5, a. 6 ad 2[1].

Probatur minor. Quod igitur iam attinet ad nomina, quae ad ea genera bonorum designanda adhibentur, sintne apte selecta, id in altero quidem genere bonorum, quae per antinomasiam delectabilia audiunt, evidens est. Habent enim nihil aut parum, cur ab homine appetantur, nisi quod operantur quandam delectationem. In priore vero genere bonorum id facile demonstratur. Nam quod obiectum secundum se et praecisione facta ab omni quam ex consequenti afferre vel operari potest delectatione et appetitus quiete, huiusmodi est, ut homini prudenti et recte ratione utenti, ut talis est, secundum se et simpliciter appetibile appareat et probetur, id necesse est homini etiam, qui ipsum de facto appetit, per se afferat aliquem decorem rationisque approbationem. Hoc autem illud ipsum est, quod voce honesti designamus.

---

[1] „Dicendum, quod haec divisio (boni per honestum, utile, delectabile) non est per oppositas res, sed per oppositas rationes; dicuntur tamen illa proprie delectabilia, quae nullam habent aliam rationem appetibilitatis nisi delectationem, cum aliquando sint et noxia et inhonesta. Utilia vero dicuntur, quae non habent in se unde desiderentur, sed solum desiderantur, ut sunt ducentia in alterum, sicut sumptio medicinae amarae. Honesta vero dicuntur, quae in se ipsis habent unde desiderentur.“ Cf. corp. eiusdem articuli.

Quare omne obiectum, quod huiusmodi est, recte honestum appellatur.

Unde sequitur, ista bona si interdum non recte atque non honeste appetuntur, id ipsis non secundum se, sed ab extrinseco et a perversa hominum voluntate accidere, non ab intrinseco ipsis convenire. Hoc ipsum tamen illis dumtaxat bonis honestis accidere potest, quae minus stricte honesta appellantur, quaeque sunt proprie *bona naturae,* ut scientia, sanitas, corporis robur etc. Nam quae omnino et stricto sensu bona honesta vel virtutis audiunt, ea non ipsa nuda secundum se omnino talia sunt; sed nonnisi cum omnibus circumstantiis physicis et moralibus, quae requiruntur, ut ipsa recte appetamus, et ut in esse virtutis simpliciter constituantur. Quare aut simpliciter honesta sunt aut omnino non sunt eo sensu honesta. Et haec expositio videtur esse ad mentem divi Thomae (1, q. 5, a. 6, maxime ad 2; 2, 2, q. 145, a. 3. Cf. *Suarez,* Metaph. disp. 10, sect. 2, n. 6 sqq., potissimum n. 19 sqq.).

Ex his patet, quid ad difficultates supra positas respondendum sit. *Assertum primae difficultatis conceditur;* additur vero nihil inde posse contra factam divisionem colligi, quia assertio ex perversa intellegentia datae divisionis bonorum finalium progreditur; quasi scil. honesta bona delectatione debeant carere, cum illa divisione tantum indicetur obiecta honesta talia esse bona, quae *secundum se* simpliciter sint appetibilia, non tantum appetibilia evadere ob eam, quae cum eorum consecutione ex consequenti nexa est, delectationem et iucunditatem animique quietem. Haec enim propria ratio est illorum bonorum ac rerum, quae simpliciter delectabilia vocantur. — *Ad secundam difficultatem. Negatur assertio.* Neque enim indicatur superiore divisione numquam licere aliquid appetere propter eam, quae ei a natura, i. e. a Deo, addita est, delectationem, sed statuitur, si res, quae affert delectationem, aliam nullam simpliciter appetibilitatem pro homine habeat nisi quod usurpata et habita delectet, id certum

indicium esse, quaeri delectationem in re homini simpliciter non consentanea adeoque mala. — Ad tertiam difficultatem sufficienter responsum est supra.

Quaeres, ad quamnam classem per se appetibilium bonorum pertineant divitiae ut sic, potentia ut sic, gloria aliaque bona homini extrinseca. — *Respondetur* ea per se ad neutram classem pertinere, sed esse *per se bona mere utilia,* quamvis ex perverso hominum iudicio possint ad alterutram classem referri.

II. De variis finis denominationibus et divisionibus.

8. Prima quidem et potissima finis divisio ex intima natura finis petitur. Habet ea fundamentum in Aristotelis l. 2 de anima c. 4. Finis igitur communiter dividitur 1° *in finem cuius gratia* et *in finem cui.* Ille est bonum illud, quod propter se appetitur et propter quod alia appetuntur. Hic vero finis est ipsum subiectum, cui bonum volumus vel appetimus. De hoc tamen posteriore fine non pauci dubitant, possitne omnino proprie finis dici. Cf. *Raynaud,* Moralis disciplina q. 1, a. 1, n. 7. *Suarez,* De actibus hum. tract. 1, disp. 1, sect. 6, n. 4 sqq.

9. *Potissima dubitandi ratio haec est:* Finis illud bonum est, quod mente apprehensum voluntatem vi propria ad appetendum movet. Atqui tale bonum ad appetendum movens non ipsum subiectum est, cui bonum volumus, saltem quatenus sub hac habitudine subiecti *cui* formaliter attenditur, sed est illa obiectiva ratio, propter quam bonum alicui appetimus. Ergo.

Minor illustratur exemplis. Quis dicet in amore v. g. caritatis, quo Deo omne bonum volumus, nosque ipsos totos ei tradimus, *Deum esse eatenus etiam finem et movens,* quatenus etiam is est, cui bonum volumus? Profecto quod nos adaequate movet, ut velimus Deo bonum, est bonitas eius infinita et absoluta, qua dignus est, qui propter se ametur. Hac porro consideratione evidens fit esse sane Deum sub ratione subiecti, cui bonum volumus, verissime ultimum *terminum* nostri amoris et caritatis et eatenus finem, ipsum

enim amamus, et ipsi volumus bonum; neque tamen Deum esse sub hac ratione et habitudine ullo modo rationem et causam nos moventem ad amorem, seu cur eum amemus, nec proinde sub hac ratione proprie et perfecte esse finem. Porro in actu virtutis religionis si quaeritur, quid nos moveat ad exhibendum Deo cultum, respondendum rationem adaequatam esse hanc, quia exhibere primo nostro essendi principio, Deo, cultum et reverentiam summopere nos decet, rectoque ordini imprimis convenit propter singularem Dei excellentiam. Neque tamen hoc involvit Deum esse ullo modo finem seu rationem proprie nos moventem sub ea praecise habitudine, quatenus ei cultum actu latriae, v. g. adoratione, deferimus. Ergo.

10. *Dico:* Licet verum sit subiectum, cui bonum volumus, non semper participare proprie et perfecte rationem finis, saepe tamen eam perfecte participat.

Prima pars ex dictis constat (n. 9.). — *Probatur* igitur *altera pars.* Saepe finis qui dicitur cui, intrinsecus rationem finis cuius gratia ingreditur eumque intrinsecus complet. In huiusmodi igitur condicione finis simpliciter ex duobus momentis coalescit, ex fine obiectivo seu ex bono, quod appetitum ad volendum movet, et ex fine cui seu ex subiecto cui bonum hoc volumus. Evidens est rem se ita habere in amore propriae felicitatis, in amore sanitatis etc. Nam felicitas non in abstracto et quasi seorsum sumpta nos adaequate et simpliciter movet ad suum desiderium, sed ut est praecise bonum perfectivum nostrum seu bonum nobis obveniens nosque intrinsecus et ultimatim perficiens. Unde ipsum hoc, bonum obvenire nobis nosque perficere, huiusmodi finem in ratione boni appetibilis et nos moventis finaliter, intrinsecus complet et absolvit. Ergo non ipsa bonitas rei seorsum sumpta adaequate et simpliciter causa finalis est, nosque movet ad eius appetitum, sed eius etiam nobiscum convenientia. Seu aliis verbis: Felicitas appetitur ideo, quia est bonum nobis afferens supremam perfectionem. Similiter dicendum de multis aliis bonis in suo quoque gradu.

11. *Dices* hoc nihil peculiare in amore alicuius boni esse posse. Nam ubicumque movemur bono, movemur propter boni, de quo agitur, nobiscum convenientiam, et quia ipsum ut aliquid nos perficiens repraesentatur. Bonum enim appetibile quidem omnibus, unicuique autem proprium. Aliis verbis: Quidquid appetimus seu volumus, propter eius nobiscum convenientiam appetimus seu volumus.

Respondetur: Negatur assertum. Ratio vero addita distinguenda est: Si particula „propter" omnino proprie sumitur, quatenus causam designat, quae per modum finis movet, *negatur ratio;* si vero particula „propter" minus proprie sumitur, quatenus designat etiam generalem quandam condicionem in obiecto finaliter movente requisitam, ut finaliter movere voluntatem, etsi sub alia habitudine, possit, *ratio conceditur.* Sed tunc falsum est omnem amorem desideriumque omne debere ipsam convenientiam obiecti, quod finaliter movet, eiusque aptitudinem ad nos perficiendos pro vero motivo et pro vera ratione finali habere. Nam sic verum quidem est, obiectum, quod finaliter movet, non posse sic movere, nisi cum voluntate aliquam convenientiam habeat; at cum hac ipsa re simul stat vel stare saltem potest, ut obiectum et actus, quo obiectum amatur, maxime tum perficiant voluntatem eique insigniter conveniant, quando obiectum sine respectu formali et explicito ad convenientiam cum subiecto et ad ipsius perfectionem propter solam excellentiam suam intrinsecam amatur.

12. Statuo igitur hic duo: 1° convenientiam aliquam inter obiectum, quod amatur et appetitur, et voluntatem, quae appetit, seu potius inter obiectum, quod amatur, et subiectum, quod amat et cuius est voluntas propria, esse essentialem condicionem fundamentumque omnis veri amoris omnisque volitionis alicuius obiecti; hoc tamen 2° non efficere, ne quicquam aliud quam huiusmodi convenientia possit esse ratio formaliter ad amorem nos movens propriumque motivum causaque finalis nostri amoris.

Et rem ita esse ipsa experientia in amore caritatis Dei et omnis amicitiae verae, immo in omni prorsus puro amore honestatis, evidenter docet. Amamus v. g. in amore caritatis Deum propter unam eius infinitam perfectionem, nullo modo proprie intendentes et prospicientes in exercitio huius amoris ad perfectionem propriam inde provenientem; licet verissimum sit hunc amorem, Deumque propter se amatum, qui vera causa finalis huius amoris adeoque id est, unde hic amor suam perfectionem habet, nos maxime perficere. Idem valet in omni amore amicitiae omnique amore honesto, ubi obiectum honestum ideo dumtaxat et praecise amatur, quia recto ordini conveniens est.

Sed alterum etiam est verissimum, quod primo loco diximus: nisi adesset aliqua convenientia inter obiectum, quod amatur, et subiectum, quod amat, amorem obiecti locum habere non posse; hinc huiusmodi convenientiam esse condicionem necessariam fundamentumque omnis amoris. Quid ita? Quoniam aliter si res se haberet, nulla inter subiectum et obiectum proportio, nulla vera affinitas inter obiectum et subiectum, nihilque obiectum ad subiectum attineret. Cf. *S. Thom.*, Contra gent. l. 4, c. 19.

Addamus unum. Quotiescumque aliquid gratis amamus et volumus, nihilominus convenientia eius nobiscum aliquo modo semper menti nostrae obversatur. Ut enim ita amare et velle omnino possimus, necesse est hoc cognoscamus, obiectum mereri, quod ita, i. e. propter se solum intrinsecamque suam dignitatem seu bonitatem, a nobis ametur eique bene velimus. Hac autem ipsa cognitione implicite et exercite hoc cognoscimus, actum huius amoris nobis convenire nosque perficere. Aut quid est cognoscere obiectum propter se amore nostro dignum esse, nisi cognoscere etiam hoc, illum amorem nobis ut creaturis rationalibus, quae debent agere secundum obiectivum valorem dignitatemque insitam rerum, summopere consentaneum esse? — Ceteroquin sentio simul, meram et nudam aliquam in aliquo obiecto complacentiam a nobis haberi

posse, etsi tantum quandam obiecti absolutam in se perfectionem, nullo omnino modo relativam eius ad nos convenientiam *percipimus*, ut accidere potest in simplici alicuius obiecti apprehensione.

13. Iam S. Thomam audiamus, qui idem omnino, quod hic nos, pluribus locis tradit. „Natura", inquit (Sent. l. 2, dist. 3, q. 3 [bis] ad 2), „*semper diligit bonum suum, non* tamen oportet, quod *in hoc quiescat intentio, quod suum est, sed in hoc, quod bonum est; nisi enim sibi esset bonum* aliquo modo, vel secundum veritatem vel secundum apparentiam, *numquam ipsum amaret: non tamen propter hoc amat, quia suum est, sed quia bonum est;* bonum enim est per se obiectum voluntatis." Et ibidem ad 3: „Ad tertium dicendum, quod, quamvis cuilibet naturae creatae agenti ex sua actione proveniat aliquod commodum, non tamen oportet, *quod illud commodum sit intentum*, sicut patet in amicitia honestorum." Et idem, si fieri potest, etiam distinctius docet l. 3, dist. 49, q. 1, a. 3 ad 2: „Ad secundum dicendum, quamvis sit amabile, quod sibi est bonum, *non tamen oportet, quod propter hoc* (sicut propter finem) *ametur, quia est sibi bonum*, cum etiam amicitia non retorqueat ad se ipsum bonum, quod ad alterum (i. e. alteri) optat: *diligimus enim amicos, etiamsi nihil nobis debeat inde fieri.*" Cf. 2, 2, q. 17, a. 8.

Coroll. Ex his habes etiam perfectam intellegentiam eorum verborum, quae apud divum Thomam 2, 2, q. 26, a. 13 ad 3 exstant, quaeque per se possint videri difficiliora. „Dato", inquit, „per impossibile, quod Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi", i. e. nisi Deus esset bonum homini conveniens ipsumque perficiens, non posset esse Deus causa et motivum finale amoris benevoli hominum erga ipsum, ob deficientem scil. condicionem atque fundamentum omnis amoris, quae est naturalis quaedam proportio et affinitas inter subiectum amans et obiectum vel personam amatam. Cf. de hac quaestione *Palmieri*, De poenit. p. 230 sqq. Etiam conferendi sunt *Ripalda*, Contra Baianos l. 1, disp. 8, sect. 14—24;

S. Franc. Sal., Traité de l'amour de Dieu l. 1, c. 15—18; *Scheeben,* Handbuch der kathol. Dogmatik l. 3, § 154, n. 524.

14. *Scholion.* Quae modo disputata sunt, maximopere conferunt, ut mens recte informetur *de modis, quibus bonum et conveniens actiones nostras, ut aiunt, finalizet,* i. e. quomodo bonum et conveniens functionem causae finalis in actionibus voluntatis nostrae exerceat. Ex inadaequata vero atque perversa huius rei conceptione non mediocres errores in quaestionibus gravissimis de amore Dei perfecto et imperfecto his ultimis aetatibus enati sunt. (Bossuet, Bolgeni, alii in hac materia sane non leviter errarunt. Cf. inter alios *Deharbe,* Die vollkommene Liebe Gottes p. 40 sqq.) Constet igitur apud nos essentialem quandam differentiam inveniri in modo, quo idem appetitus rationalis circa eandem rem ut finem versari possit: modo versatur circa ipsam unice propterea, quia intrinsece digna est, quae a nobis ametur, et, quatenus ipsa capax est, bonis etiam a nobis cumuletur; modo circa eandem rem amor noster versari potest, praecise quia est res perfectiva nostri[1]. Prior amor est gratuitus nec ullo proprio commodo permistus; alter gratuitus non est, sed est quasi mercenarius, neque tamen ideo iam inhonestus, quin immo potest esse, atque imprimis in amore concupiscentiae Dei est honestissimus.

15. *Altera* sollemnis *divisio* finis est *in finem proximum* et *in finem ultimum.* Quam divisionem S. Thomas indicat frequentissime, potissimum hic 1, 2, q. 1, a. 4 et a. 3 ad 3. Verum quidem est omnem finem, ut praecise finis est, esse aliquid in sua serie ultimum. Nam finis id est, propter quod in aliqua serie operationum cetera appetuntur et fiunt, et in quo, ut talis est, animus saltem sub certo quodam respectu ultimo sistit. Quatenus vero in aliquo fine obtento non prorsus sistit motus appetitivae facultatis, sed ipse hic iterum finis in aliud ut in suum finem tendit, ordinatur atque dirigitur, ille ut sic

[1] Cf. *S. Thom.,* 2, 2, q. 23, a. 6 in corp., et q. 17, a. 8.

rationem finis iam non habet, sed medii. Nihilominus quoniam res, quae *hoc modo* medium est et ordinem ad aliud habet, ipsa etiam propter se seu propter id quod in se habet, appetitur, ipsa finis rationem retinet, etsi non ultimi. Atque hac ratione eleemosyna v. g. saepe appetitur propter ipsius intrinsecam honestatem, quae est sublevatio pauperis, hocque modo haec sublevatio finis est. Sed quia ex una parte natura sua tendit in gloriam Dei, et ex altera parte potest etiam ab agente haec pauperis sublevatio dirigi in varios alios fines, v. g. ad veniam peccatorum a Deo obtinendam, ideo et ex natura rei non ultimus finis est et ex parte agentis etiam est vel potest esse medium. Rursus potest etiam impetratio huius veniae ab agente appeti, quoniam necessaria est ad beatitudinem ultimam consequendam. Habes in hac posteriore serie ex parte agentis tres fines sibi subordinatos: unus est ultimus, beatitudo, alii sunt non ultimi, unus eorum est remotus, alter omnino proximus. — Contra omnem veram rationem finis intermedii unus pugnat *Vasquez* 1, 2, disp. 4, c. 2 et disp. 51, c. 2; neque tamen, opinor, quicquam affert, quo suam opinionem cuiquam persuadeat. — Ad hoc vero caput doctrinae merito revocatur id, quod *S. Paulus* 1 Cor. 13, 4 sqq. de caritate praedicat: „Caritas patiens est, benigna est" etc.

16. Ipse autem *finis ultimus in duplici differentia* versatur. Potest esse *ultimus in aliqua tantum serie actionum*, ita ut dumtaxat praesens intentio agentis de facto ultra ipsum non excurrat; aut potest esse *ultimus finis totius humanae vitae*, ad quem omnes actiones vitae tamquam ad ultimum suum terminum oportet collimare. *Prior dicitur etiam finis ultimus negative et secundum quid; alter positive et simpliciter. Circa hunc finem positive ultimum in generali non potest homo errare*, est ipsa beatitudo formaliter sumpta, quam omnes expetunt; *in particulari vero circa ipsum errari*, et non mediocriter, *potest;* quatenus homo collocat beatitudinem suam in re quapiam aut in copia quadam rerum, quae ipsam afferre non potest. Aliis verbis idem dicitur: in fine formali humanae

vitae non potest esse error; potest esse in fine eius materiali. Quid autem requiratur, ut aliquis dici possit aliquam rem de facto prosequi ut finem suum ultimum positive et in particulari, id infra explicabitur.

17. *Tertia divisio* finis est *in finem qui* seu cuius et *in finem quo,* seu *in finem obiectivum* et *in finem formalem,* cuius divisionis S. Thomas item saepius meminit. Prior res est, quam propter se desideramus adipisci, alter actio vel actus ille est, quo rem propter se desideratam adipiscimur. Cf. *S. Thom.* hic 1, 2, q. 1, a. 8; q. 2, a. 7; q. 11, a. 3 ad 3 etc.

Quarta divisio est *in finem operis* et *in finem operantis.* Finis operis est bonum illud, in quod res producenda vel producta *ab intrinseco et natura sua* tendit; alter est bonum vel commodum, in quod ipsa *ab agente dirigitur,* quod sane esse potest aliquid a fine operis valde diversum.

Aliae divisiones finis minoris momenti sunt. Sic divisio in finem efficiendum et finem obtinendum; in finem, qui est operatio tantum, et in finem, qui est res facta. Haec satis per se intelleguntur. Cf. *Suarez* hic disp. 1, sect. 6.

§ 2.

De motione finis causaeque finalis: quid scil. haec motio reapse atque ontologice in se sit, atque de cognitione ad hanc motionem exercendam requisita.

I. De motione finis et causae finalis.

18. Prima quae modo hic posita est quaestio proprie ad metaphysicam pertinet. Unde a nobis tantummodo eatenus tractanda est, quatenus ad perfectam intellegentiam actuum humanorum id est necessarium.

Supponimus ex metaphysica, quod etiam communis hominum sensus habet, cui uni materialistae et athei contradicunt — ob quas vero causas et fines id faciant, non est huius loci investigare — finem esse veram causam praesertim in actibus humanis. Unde necesse est conveniat ipsi vera quaedam causatio certusque causandi modus. Hic vero *modus causandi*

communiter *in motione voluntatis metaphorica* reponitur. Et hoc quidem verum est; nisi tamen explicetur, parum aut nihil hoc iuvat ad causalitatem finis accuratius cognoscendam. Obscurum enim manet, quomodo revera finis in actus humanos producendos ut vera eorum causa influat; quod nisi intellegatur, non potest intellegi illud, quod est in re morali gravissimum: cur et quomodo finis actus humanos specificet.

19. *Dico igitur:* Motio finis causaeque finalis est ipsa traductio appetitus de potentia in actum, seu est ipsa actio appetitus, quatenus praecise haec actio procedit a fine et bono, prout alliciente appetitum ad sui prosecutionem et ipsi operationi certam et definitam tendentiam et scopum dante.

Haec est sententia divi Thomae. Cf. inter alia q. 22 de verit. a. 2 et q. 5 de pot. a. 1. Posteriore hoc loco haec exstant: „Finis non est causa, *nisi quatenus movet efficientem ad agendum, unde, ubi non est actus, non est causa finalis.*“ Habes hic duo: unum, per solum actum et actualem motionem causae efficientis causam finalem esse ac fieri veram causam actu et proprie; alterum, rationem, secundum quam finalis causa causalitatem suam exercet, positam esse in hac re, quod ipsa movet (scil. alliciendo, uti mox videbimus) efficientem causam (in specie voluntatem) ad agendum. Porro loco laudato de veritate haec occurrunt: „Sicut influere causae efficientis est agere [i. e. causa efficiens ut talis physico et proprie efficiente influxu operatur ad productionem effectus, quicumque ille est], ita influere causae finalis est *appeti et desiderari.*“ Hoc est: finalis causa non exercet in suum causatum influxum, qui praecise in physica efficientia effectus ut tali positus est, sed alio genere influxus influit: eo scil. genere influxus, quo *appetitus atque desiderium* finis secundum propriam horum actuum rationem et indolem actu ab ea movetur et excitatur. Cf. ibid. q. 21, a. 2. Appetere autem aliud nihil dicit nisi aliquid ratione suae bonitatis actuali affectu prosequi, desiderare, ei sub eadem ratione actuali affectu inhiare. Quare *causalitas propria causae finalis* est secundum divum Thomam

ipsum exercitium prosecutivum actuale facultatis appetitivae ut tale, quatenus ipsum bonitate finis obiective causatur seu, quod idem est, in fieri ab ipsa obiective dependet. Cf. Contra gent. l. 1, c. 75, n. 5[1]. Haec est ipsa sententia a nobis proposita.

Et revera tria dumtaxat requiruntur, ut motio causae finali propria merito in reductione vel traductione appetitus de potentia in actum, quatenus ipsa dicto modo a fine procedit, reponatur. Debet constare 1° motionem causalitatemque finis non posse nisi in aliqua reductione vel traductione de potentia in actum collocari, si haec finis motio *vere causalis* esse debet; debet 2° constare momenta, quae in assertione commemorantur, reapse in omni appetitu desiderioque eliciendo intervenire; constare debet 3° haec momenta sufficere, ut ob ipsa fini vera causalitas in actu appetitus eliciendo vindicetur. Atqui tria haec ostendi possunt. Ergo.

Prob. min. Ad 1. Motio finis, de qua agitur, est motio illa, qua finis et bonum fit re et actu causa. Porro ubi nihil de novo fit et causatur, ibi non habetur re et actu vera causa. Ergo oportet ad hoc, ut finis vera re et actu causa sit, aliquid de novo fieri idque proprio et vero finis influxu; secus enim ad finem nihil pertinet. Ergo in uno fieri de novo, quatenus a fine procedit, licet causalitatem finis reponere. Fieri autem omne est reduci vel traduci de potentia in actum. Ergo ut finis vera causa sit, eius motio consistere debet in aliqua de potentia in actum traductione, quatenus a fine est vel procedit. Et quoniam finis (secundum rationem propriam) statuitur in specie causa actus appetitus ut sic, necesse est, finis motionem causalitatemque collocari proprie in appetitus ut sic reductione vel traductione de potentia in actum, quatenus ipsa a fine est, atque secus finis vera causa non est.

Ad 2. Hoc ita esse constabit omni, qui attendit ad ea, quae ipse in se cotidie experitur, quoties movetur fine. *Allicit* eius appetitum finis, percepta in eo per intellectum

[1] „Causalitas finis in hoc consistit, quod propter ipsam alia desiderantur."

aliqua ratione boni; finis est etiam id, quod actui appetitus primam definitam tendentiam dat; sine enim fine cognito non esset, cur magis in hoc quam in illud, cur magis hoc modo quam illo modo in quicquam voluntate tenderemus; exhibito vero per intellectum bono et fine haec omnia aliquo saltem modo (i. e. a parte obiecti) definita sunt.

Ad 3. Sicut finis non re et actu causaret, nisi appetitus ut causa efficiens aliquid denuo efficeret, ita vicissim appetitus, ut causa praecise efficiens est, nihil efficeret nec efficere posset, nisi finis alliciendo per suam bonitatem potentiam appetitus de se indifferentem afficeret, excitaret, ad se traheret eique certam directionem et tendentiam suo modo (ex parte obiecti) primum conferret. Cf. ea, quae ad 2 dicta sunt.

Ergo ut appetitus physice confert sua vi efficiendi, ut actio et fiat et sit, et per hoc actionis et actus sui efficiens causa est, ita finis per virtutem suam allicitivam et motivam suo modo ad fieri et esse actionis et actus appetitus confert, et huius actionis et actus vera causa finalis est. Ergo quemadmodum physica efficientia facit, ut causa efficiens formaliter et actu in ratione sua vera causa sit, ita finis et bonum fit causa formaliter et actu secundum rationem sibi propriam eo, quod appetitum allicit ad se prosequendum, et quod suo modo actui dat et confert definitam tendentiam et determinationem.

20. ***Coroll. 1.*** Ergo motio finis non eo sensu dicitur et est metaphorica, quasi non vere moveat finis, i. e. non vere aliquid de potentia in actum finis traducat; sed ideo, quoniam non physice efficiendo id facit. Finis enim morali potius et intellectuali quam stricte physico modo movet appetitum atque aliquid ad eius actionem confert. Cf. *Suarez,* Metaph. disp. 23, sect. 9, n. 6; cf. etiam sect. 5, n. 14.

Coroll. 2. Habes rationem, cur bonum et finis debeat esse cognitus, ut finalem suam causalitatem exserere queat. Nam movet praecise ratione suae bonitatis et appetibilitatis alliciendo affectum primum ad se ipsum. Hoc autem non potest facere, nisi secundum eam rationem intentionaliter praesens

sistatur atque innotescat appetenti. Bonitas enim abscondita pro nobis nostroque appetitu plane est ac si non sit, secundum illud: „Thesaurus occultus et sapientia invisa, quae utilitas in utrisque?“ Debet igitur finis secundum hanc rationem a nobis esse perceptus et cognitus, priusquam allicere et movere nos possit. — Porro *eam rationem* percipere *secundum ipsius proprietatem* non potest nisi intellectus. Nam convenientiam *ut sic* unius rei ad aliam rem percipere, quia ordinem concreti praetergreditur, facultatem sensus excedit. Unde sequitur alterum, una entia intellectualia motioni finis formaliter sumpti per se patere, idque pro ipsorum natura, quae talis est, ut bonum sufficienter cognitum allicere ipsa de se quidem possit, cum effectu vero ipsa movere ex sese minime necesse sit. Quare haec entia a fine sic moventur in finem, ut ipsa etiam sese verissime et sensu omnino proprio in finem moveant, i. e. ut ipsa sese ad finem appetendum determinent, atque ita sese determinando in ipsum tendant. — Cetera vero entia, etsi actionibus suis in finem tendunt, in eum tamen dumtaxat tendunt, ut ab alio in eum mota, seu ut determinata ad eius prosecutionem ab alio, scil. a natura seu potius a Deo, non ut ex influxu finis immediato se ipsa in eum moventia et determinantia. Cf. *S. Thom.* q. 1, a. 2 in corp. et ad 3; a. 6 in corp.; 1, q. 103, a. 1 ad 1. Quam perfecta autem esse debeat cognitio intellectualis finis, ut propriam causalitatem finis exercere possit, infra videndum.

21. ***Coroll. 3.*** *Porro habes etiam rationem, cur finis actionem actumque humanum vere specificet.* Etenim, ut *S. Thomas* hic 1, 2, q. 1, a. 3 auctor est, „cum motus quodammodo distinguatur per actionem et passionem, utrumque horum ab actu [i. e. ab eo, quod in sua ratione perfectum est] speciem sortitur: actio quidem ab actu [seu ab illo perfecto], qui est principium agendi; passio vero ab actu, qui est terminus motus nostri. — Unde *calefactio actio* nihil aliud est quam *motio* quaedam *a calore* procedens; *calefactio vero passio* nihil aliud est quam *motio (passiva) ad calorem.* Definitio autem

manifestat rationem speciei.“ — Finis autem ratione suae bonitatis et perfectionis utrumque est et proprium verumque principium et simul per se primo terminus, in quem operatio nostra, in specie actus humanus et liber, qui, ut ex superioribus patet, ad finem maxime pertinet, tendit. Nam a fine, ut modo ostendimus, primo quidem omnis motio voluntatis deliberatae omnisque actus humanus, quatenus praecise actio actusque secundus liberae potentiae est, ut *a proprio,* non communi, *principio* primitus progreditur. Commune enim principium omnis actus voluntatis est ipsa voluntas sub duplici respectu, et quatenus est causa effectrix omnis actus voluntatis, et quatenus naturaliter determinata est ad bonum in communi seu ad omne, quod aliquam rationem boni habet, sine determinatione tamen ad bonum aliquod particulare. Finis vero hanc latissime patentem, plane potentialem tendentiam voluntatis contrahit atque determinat sic, ut voluntas iam hunc determinatum actum elicere possit, et, quando vere finis est, etiam eliciat.

In finem etiam actus humanus, quatenus hic est praecise motus quidam atque passio affectioque voluntatis et appetitus tendentis in aliquid, per se primo ut ad proprium terminum atque in illud perfectum, quod per se primo consequi vult *quodque suae tendentiae intrinsecae respondet,* tendit ac terminatur. Finis enim per se primo voluntatem non in aliud, sed in se aut acquirendum aut efficiendum sollicitat et trahit; nec in aliud quicquam per se primo tendimus moti a fine quam in ipsum finem, in cetera vero ratione finis, ut infra explicabitur. Cf. *S. Thom.* 1, 2, q. 1, a. 3 ad 1 et 2, et a. 2 in corp. *Ioann. a S. Thoma* disp. 1, a. 3, n. 7 sqq. — Unde etiam intellegitur, cur et quomodo finis determinet actus nostros liberos et humanos quoad specificationem actus. *Dat nobis scil. finis proximam potestatem et determinationem ex parte obiecti, ut hunc specie actum et possimus elicere et, si volumus, revera eliciamus.* Cf. *S. Thom.* 1, 2, q. 9, a. 1.

22. *Coroll. 4.* Etiam aliud hic perspicitur, *cur nimirum bonitas Dei absoluta, etsi ratio finalis divinae volitionis sit,*

eius tamen nec finis nec finalis causa vere et proprie ullo modo dici queat, ne sub ea quidem ratione, quatenus Deus ob ipsam alia a se vult. Etenim bonitas Dei absoluta non est proprie finis divinae volitionis, quoniam omnis interna Dei operatio ipse Deus est. Deus ipse autem finem vere non habet, i. e. non habet aliquid a se diversum, in quod ut in suum terminum propter se expetitum tendat seque ipsum ordinet. Hoc enim ipsius summae et absolutae perfectioni plane repugnat. Nec eadem bonitas *causa* finalis Dei volentis alia proprie dici potest. Nam propter summam Dei simplicitatem obtinet summa rei identitas inter bonitatem Dei atque internam eius operationem (volitionem). Abest quoque omne fieri ab ipso Deo. Causa autem volitionis divinae vera ob hoc utrumque momentum esse bonitas Dei non potest. Loquitur quidem S. Thomas interdum in hac quaestione nonnihil aliter (cf. Contra gent. l. 1, c. 87); at ipso hoc loco manifestum fit loqui ipsum improprie. Aliis tamen locis vel ipsum hunc loquendi modum studiose vitat. Cf. ibid. c. 86 per totum. Cf. etiam 1, q. 19, a. 1 ad 3; a. 2 ad 2; 1, q. 44, a. 4 etc., ubi sententiam propositam manifesto defendit. Cf. insuper De ver. q. 23, a. 1 ad 3.

Effectus vero omnis Dei ad extra divina bonitas atque adeo ipse Deus verus finis veraque causa finalis est, quatenus nimirum Deus nonnisi intuitu et ob amorem suae bonitatis vere et realiter producit, quidquid producit et causat. Ipse etiam effectus in Deum, ut in suum terminum, pro perfectione suae naturae plus minusve perfecte, ab intrinseco et naturaliter ordinatur et tendit. De qua re alias plura. Cf. *S. Thom.* ll. cc.

23. *Quaeres,* quomodo finis actum exteriorem et a voluntate imperatum, quem operamur, quia volumus, et qui secundum supra dicta etiam humanus actus est, causet. Nam hos etiam actus dicimus propter finem fieri ab eoque causari. — *Respondemus* cum Suarez (Metaph. disp. 23, sect. 4, n. 10; cf. De actibus humanis disp. 10, sect. 3) eatenus causari a fine

actum humanum exteriorem et imperatum, quatenus cum interiore et imperante unum in concreto actum constituit. Unde dicimus „causalitatem finalem, quam diximus, esse in actu [voluntatis] interiore, et cum ipsa actione [a voluntate] elicita identificari, esse simul [et] causalitatem ipsius actus interioris et exterioris, qui cum illo necessario aut contingenter coniungitur, quamvis diverso modo; nam respectu interioris se habet proxime et intrinsece, respectu exterioris magis extrinsece et remote". Procedit enim actio exterior (v. g. scriptio), prout hic et nunc fit, revera ex hac motione finis (qui me ad scribendum movet), in suo genere; et utut illa actio exterior potest physice et entitative sumpta fieri sine hac praecise motione metaphorica et propria causalitate finis interiore, de facto tamen atque in concreto solum mediante hac interna actione (qua v. g. volo ob hunc finem scribere) a tali causa producitur et fit. Cf. *S. Thom.* 1, 2, q. 17, a. 4.

Extendi hanc doctrinam ad actum interiorem imperatum, qua v. g. volo poenitere ob timorem poenarum, per se patet.

II. De cognitione ad motionem finis requisita.

24. Iam de quaestione supra leviter tacta agendum est, *quam perfecta debeat intellectualis cognitio boni et finis esse, ut propriam causalitatem finalem exercere valeat.*

Dico igitur: Ut bonum et finis allicere movereque efficaciter voluntatem valeat, requiritur cognitio ipsius, quae 1° ex parte obiecti sit a) practica et b) de re saltem non apprehensa vel iudicata impossibili; 2° oportet, ut ex parte formae et perfectionis actus sit iudicativa; nihil tamen 3° necesse est vera sit et certa.

Partis I membrum 1 seu assertio 1: Ut bonum et finis allicere et movere voluntatem valeat, requiritur eius cognitio practica.

Sensus huius membri est hic, requiri ad hoc, ut finis movere appetitum ad efficacem de se actum prosecutivum possit, eiusmodi cognitionem, quae non tantum repraesentet finem ut aliquid bonum et perfectum in se et absolute, sed

etiam, ut aliquid bonum relative atque in ordine ad ipsum appetentem ut bonum ei hic et nunc conveniens.

Hoc tamen non ita intellegas, quasi duae cognitiones inter se plane distinctae requirantur, una directa de ipso obiecto, v. g. Deum propter se mereri amorem et benevolentiam nostram, altera reflexa de ipso actu nostro ut sic, v. g. amorem erga Deum benevolum nobis convenire; sed unum hoc statuitur, obiectum debere aliquo modo relative ad agentem cognosci[1], prout fit, quando iudicamus *Deum mereri propter se amorem nostrum.*

Dicimus igitur, nisi cognitio habeatur, quae duo haec momenta circa rem, quae est finis, complectatur, non posse appetitum ad efficacem affectum moveri a bono et fine, utut bonum in se et absolute spectatum perfectissimum esse cognoscitur. — Et ratio huius assertionis est, quoniam, si prior tantum cognitio adest de absoluta bonitate rei in se, bonum illud manet agenti simpliciter extraneum, ab eo alienum eique improportionatum; quomodo ergo tenderet prosecutive in illud? Nec proportio huiusmodi affinitasque, ut ita dicam, actualis boni illius cum voluntate et appetente (hic et nunc) enascitur,

---

[1] Nec contra hoc pugnat Ripalda (De Ente supernat. disp. 62, sect. 2, n. 30 sqq.; cf. ibid. n. 1); nec puto Suarez (tract. 2, De actibus hum. disp. 6, sect. 5, n. 6) aliud quicquam sentire, licet ipsum Ripalda (l. c.) vehementer impugnet. Quod enim Suarez postulat hoc est: „ut non solum quis iudicet hanc rem esse in se bonam et speculetur eius perfectionem, sed applicet rem cognitam voluntati; quod facit, cum vel formaliter *vel virtualiter* iudicat esse sibi hoc obiectum et conveniens et possibile [sensu mox explicando] *et expedire illud amare.*“ Non puto Suarez velle dicere hoc ultimum momentum cognitione distincta cognoscendum esse ab ea, qua cognosco *hoc obiectum aliqua ratione ad me pertinere et aliquo modo mihi convenire,* sed quatenus in hac ipsa cognitione implicite continetur cognitio, amorem eius mihi consentaneum esse. Quod concludo ex oppositione, quam statuit inter hanc cognitionem et eam, quam speculativam vocat, ubi nihil attenditur nisi bonitas et perfectio rei in se ipsa. Nec aliud profecto vult in Metaphys. disp. 23, sect. 7. Nam sicut n. 12 sine dubio hoc tantum postulat, ut actus, quo volumus, suo modo, i. e. *exercite,* ametur, ita nullam perfectiorem et magis explicitam cognitionem de amoris convenientia exigere potest. Cf. *Ripalda* l. c. n. 36.

donec aliquo saltem modo cognitum sit esse ipsum pro appetente (hic et nunc) bonum atque conveniens. Et hoc quidem per se evidens esse videtur. Nam si secus est, quale tandem fundamentum adest ad proportionem aliquam affinitatemque inter bonum et appetentem (hic et nunc) stabiliendam? — Etiam evidentius hoc evadit, quando duo attenduntur: 1° Nisi hoc etiam cognoscatur, tunc non esse rationem *sufficientem,* cur appetitus illud bonum hic et nunc appetat et prosequatur. 2° Idem a posteriore efficitur. Quicumque enim aliquid vere appetit et consequi vult, is non solum ipsum obiectum vult, sed necesse est aliquo saltem modo velit ipsum suum velle et actum. Nam quando aliquid vere et proprie volumus, etiam nos velle ipsum aliquo modo volumus. Hoc autem nullo modo possumus velle, nisi saltem natura prius etiam hoc nostrum velle actumque volendi ut aliquid, quod nobis aliquo modo (hic et nunc) conveniens et consentaneum sit, aliqualiter saltem, cognitione attigerimus. Ergo constat necessarium esse, ut finis efficaciter alliciat moveatque appetitum, ut etiam adsit cognitio de eius relativa ad subiectum volens convenientia, idque ut ipsi aliquo modo convenientis hic et nunc.

Hanc autem quam modo explicavimus *notitiam finis merito vocari practicam,* ex loco *divi Thomae* 1, q. 79, a. 11 sufficienter discitur. „Secundum hoc", inquit, „differunt intellectus speculativus et practicus; nam intellectus speculativus est, qui, quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis cognitionem; practicus vero intellectus dicitur, qui hoc, quod apprehendit, ordinat ad opus." Et ibid. ad 2: „Obiectum intellectus practici est bonum ordinabile ad opus sub ratione veri. Intellectus enim practicus veritatem cognoscit sicut speculativus, sed veritatem cognitam ordinat ad opus." *Practice igitur tum aliquid cognoscimus, quando cognitio rei est huiusmodi, ut sit ad operandum proxime accommodata et ordinata.* Iam vero qui finem cognoscit *ut hic et nunc ad prosequendum sibi convenientem*, habet talem cognitionem. Ergo habet notitiam finis practicam. Cf. *Suarez,* Metaph. disp. 23, sect. 7, n. 11.

Ceterum observa ad simplicem voluntatis in aliquo obiecto complacentiam relativae bonitatis eius cognitionem opus non esse. Id patebit ex sequentibus.

Coroll. 1. Patet, quod de fine diximus, similiter de medio valere. Nam nisi bonitas eius, i. e. utilitas et ad finem consequendum aptitudo eius, cognoscitur, non potest nos finis eiusque amor efficaciter movere, ut ipsum ut medium amplectamur. *Suarez,* Metaph. disp. 19, sect. 6, n. 10 sqq.

Coroll. 2. Etiam apparet, cur in proponenda aliqua veritate morali, ut moveantur efficaciter animi, non haerere liceat in eius bonitate absoluta laudanda, sed cur praecipue intersit, ut bonitas eius relativa atque actus illius, quo ipsum volumus, pro nobis convenientia et praestantia monstretur et efferatur. Nam prius si unum facimus, cognitio veri augeri quidem potest, amor noster et appetitus desideriumque finis excitari ita per se non potest. Debet fieri ad nos obiecti boni ut boni applicatio.

25. *Partis I membrum 2 seu assertio 2:* Bonum et finis ut movere voluntatem efficaciter valeat, requirit talem cognitionem, qua ipse saltem non iudicatur seu apprehenditur ut agenti impossibilis.

Complectitur hoc membrum, ut plane edoceatur, *tria momenta seu puncta,* quae distincte videnda sunt. *Unum:* bonum quoddam, etiamsi cognitum est ut simpliciter nobis impossibile, potest nihilominus movere simplicem affectum amoris et complacentiae[1]; *alterum:* bonum, quod suppositis ceteris menti obversatur ut non plane nobis impossibile, potest ciere affectum sui efficacem; *tertium:* bonum, quod quidem hic et nunc omnino nobis impossibile esse percipitur, ipsum, si nihilominus

[1] Ut huius actus quandam notitiam habeas, infra plura tradentur, attende haec verba S. Thomae (1, 2, q. 26, a. 2): „Ipsum appetibile", inquit, „dat appetitui primo quandam coaptationem ad ipsum, quae est quaedam *complacentia* appetibilis, ex qua sequitur motus ad appetibile. . . . Prima igitur immutatio appetitus ab appetibili vocatur *amor* (scil. simplex), *qui nihil est aliud quam complacentia appetibilis:* et ex hac complacentia sequitur motus in appetibile, qui est desiderium, et ultimo quies, quae est gaudium."

secundum se nobis impossibile non est, potest tamen ciere affectum virtualiter efficacem.

Nota: Quemadmodum praecedens quaestio solet tractari in loco, ubi de intentione finis ut sic agitur (apud *S. Thom.* 1, 2, q. 12), ita haec tractari solet in loco, ubi de electione mediorum quaeritur (q. 13, a. 5); quia tamen utraque in quolibet actu voluntatis, tam in eo, qui est circa finem, quam in eo, qui circa media versatur, usuvenit, ideo merito in initio huius tractatus expediuntur. Cf. *Tanner* in 1, 2, disp. 1, dub. 1, n. 6, et ipse *S. Thom.* q. 13, a. 4, quatenus docet et finem et medium ut obiectum voluntatis dicere semper etiam aliquam actionem nostram.

Atque *primum* quidem cotidiana experientia constat. Possumus enim absolute loquendo oblectari in apprehensione, nos quasi aves per aëra circumvolare; ubi sine dubio obiectum apprehenditur, quod nobis impossibile est. Porro quoties talis complacentia in se aut in causa libere admittitur vel fovetur atque versatur simul circa obiectum moraliter malum, potest vel mortale peccatum constituere; v. g. si quis superbia elatus eique indulgens libere sibi complaceret aut inefficaciter etiam optaret singularem aliquam sui similitudinem cum Deo inoboedientia erga Deum consequendam, prouti fortasse Eva primum peccavit.

Coroll. Ergo reicienda est opinio Ferrariensis (Contra gent. l. 3, c. 109, § „Ad rationes Scoti" ad 2), qui videtur putare nullam complacentiam in bono illicito, quod cognitum est ut impossibile, posse deliberatam esse et ad rationem peccati pertingere, sed appeti tantum huiusmodi bonum posse actu indeliberato. — Cf. *Tanner* disp. 2, dub. 1, n. 10. *Ripalda* l. c. disp. 103, n. 67.

26. *Punctum alterum.* Circa sensum huius puncti notandum *nihil requiri,* ut res aliqua *efficaciter* a nobis appeti possit, *ut apprehendatur et cognoscatur ut certo nobis possibilis.* Sufficit, ut apprehendatur ut forte nobis possibilis, quod sane omnem certam persuasionem de eius vel absoluta vel relativa impossibilitate quoad nos excludit. Ergo non impossibile intellegimus hic, prout sonat, negative, non positive, sensu scil. explicato.

Atque sufficere hanc negativam possibilitatis apprehensionem, ut rem efficaciter, i. e. ita, ut adhibeantur ad eius vel exsecutionem vel consecutionem media et conatus, appetere et velle possimus, constat usu. Quoties enim homines non summopere conati sunt exsequi aliquid, quod apprehendebant quidem et iudicabant commodum sibi, si exsequi possent, cuius tamen possibilitas ipsis minime erat perspecta! Sane nec eis constabat de eius impossibilitate. Hoc v. g. accidebat in conatibus fabricandi auri. Cuius rei si eis impossibilitas constitisset, omnis seria efficaxque voluntas eius efficiendi simul concidisset. Nemo enim potest velle id exsequi vel consequi inque id conari, quod certo videt sibi esse impossibile. „Nonne [enim] homines, cum in consiliando perveniunt ad id, quod est iis impossibile, discedunt quasi non valentes procedere?“ Ita *S. Thom.* 1, 2, q. 13, a. 5 in corp. Quae tota doctrina est S. Thomae loco modo laudato.

Dices: Possumus vere conari ad impossibile, cognitum ut tale. Nam, ut S. Thomas hic ait: „Beatus Benedictus dicit, quod, si Praelatus aliquid impossibile praeceperit, tentandum est.“ At *respondet ipse:* „Ad tertium dicendum, quod hoc ideo dicitur, quia an aliquid sit possibile, subditus non debet suo iudicio definire, sed in unoquoque iudicio superioris stare.“ Supponit igitur, quod certo impossibile esse cognoscitur, id religioso tentandum non esse; sed posse auctoritatem superioris efficere, ut iam id videatur ipsi probabiliter possibile, quod alias sibi impossibile esse iudicaret. Cf. *Valentia* disp. 2, q. 8, P. 2. *Tanner,* Theol. scholast. tom. 2, disp. 2, dub. 1, n. 6 sqq. *Lugo,* De fide div. disp. 11, sect. 2, n. 41.

27. *Punctum tertium. Prob.* Praeteritum non esse praeteritum, et factum non esse factum, iam absolute impossibile est. Unde me fecisse aliquid boni, quod non feci aut me non fecisse aliquid mali, quod feci, aliter se habere iam prorsus non potest. Unde etiam simpliciter non possum et efficaciter velle me fecisse, quod non feci, aut me non fecisse, quod feci, scil. adhibendo conatum, ut alterutrum se

aliter habeat vel habuerit. Possum tamen affectum habere, qui recte exprimitur his verbis: vellem, i. e. opto, me id non fecisse, vel contra, me id fecisse; qui affectus licet quoad praeteritum simpliciter inefficax sit, tamen tantam dicit interdum displicentiam respective complacentiam actualem de obiecto praeterito secundum se et in propria ratione, ut vi huius affectus, si nunc similis occasio occurrat, contrarium sim facturus eius, quod olim feci. Atque huiusmodi affectus licet circa praeteritum, ut praeteritum est, simpliciter inefficax sit, debet tamen dici atque virtualiter est efficax ex sese circa praesens et futurum. Confert etiam ad alia bona; est enim ipse affectus poenitentiae.

28. *Quaeres,* quid censendum sit de appetenda re, quae certo cognoscitur ut secundum se et semper impossibilis: possitne saltem inefficacem aliquem affectum vel ciere vel saltem terminare? *Respondeo,* sequens in hac quoque quaestione, ut soleo facere, *S. Thomam* 1, q. 63, a. 3: Si certo cognita absoluta et omnimoda impossibilitas obiecti ita menti obversatur, ut nulla in eo vel *species* seu apparentia bonitatis, nec absolutae nec relativae pro cognoscente, quomodocumque relinquatur, non potest ullus affectus ne simplicis quidem complacentiae, multo minus inefficacis desiderii circa ipsum moveri. Quamdiu vero aliqua saltem species boni in eo remanet, potest movere vel saltem terminare aliquem imperfectum affectum.

Atque hoc ipsum quidem, ut aliqua species vel apparentia boni in huiusmodi obiecto remaneat, facilius accidit, si res consideratur ut medium, quam si consideratur secundum se et ut finis; facilius etiam pro intellectu minus perspicaci, quam pro intellectu, qui rationes rerum omnino distincte penetrat et perspicit, pro homine igitur facilius quam pro angelo. Unde homo quidem saepe novit aliquid esse prorsus et absolute impossibile, v. g. esse se aequalem Deo, nihilominus, quoniam non satis penetrat rationes rerum, potest absolute loquendo adhuc aliqua apparentia boni pro homine

in hoc complexo remanere; potest etiam homo aliqualiter adhuc et condicionate talem aequalitatem cum Deo per modum finis desiderare et appetere; multo magis potest sibi homo in huiusmodi imaginatione superbe et stulte complacere. Etenim homo fere non satis evidenter videt huiusmodi obiectum complexum se ipsum perimere et revera nihil esse; se porro huiusmodi desiderio vel ipsum fundamentum omnis appetitus et appetibilitatis impetere, proprium scil. esse et exsistentiam; nec posse sibi ullo modo huiusmodi rem impossibilem convenire. Nam si homo Deo aequalis, i. e. Deus ipse esset, iam ipse non esset. Appetere igitur huiusmodi rem vel condicionate homo non potest nisi propter imperfectum valde et suo modo, saltem incohative, erroneum concipiendi modum.

Ceterum ex consequenti et per modum medii vel ipsi puri spiritus aliquid impossibile appetere et inefficaciter desiderare possunt. Sic spiritus damnati sine dubio optant Deum non esse, quod secundum se prorsus impossibile est. Neque tamen id per se primo optant, sed ex consequenti et vehementia dolorum quasi absorpti, quia hoc, utut impossibile est in se, unicum tamen quasi medium est et apprehenditur esse ad evadendas poenas acerbissimas a Deo sibi inflictas. Facile autem patet, cur huiusmodi impossibile obiectum facilius possit condicionato affectu desiderari ut medium quam ut finis. Nam finis, ut possit appeti, debet bonitatem et appetibilitatem in se habere, medium vero minime. Non enim per se movet ad appetendum, sed propter finem appetitur. Finis autem hic est, non esse in tormentis. Haec autem condicionata sententia est verissima: si Deus non esset, non essent poenae a Deo inflictae.

Contra hanc doctrinam plura et acuta obicit Scotus (Sent. l. 2, dist. 6, q. 1). Nihilominus omnia, ut opinor, huiusmodi sunt, quae ostendant ipsum profundam in hac quaestione mentem Aquinatis non plene esse assecutum. Cf. *Caietan.* ad l. c. 1, q. 63, a. 3. *Ferrar.,* Contra gent. l. 3, c. 109.

29. *Obicies* contra dicta cum Suarez (De angelis l. 7, c. 12, n. 20): Eliciunt viri pii saepe cum merito, attendentes

summam huius actus convenientiam, hunc affectum: vellem habere infinitum amorem Dei, si talis amor mihi esset possibilis. Ergo possumus absolute impossibilia, ut talia cognita, absolute et secundum se per modum finis condicionate velle et desiderare.

Respondeo: Solus actus amoris infinitus divinae bonitati adaequate respondet et commensuratur. Hoc nemo prudens dubitat. Nobis tamen a parte rei talis actus nullo modo convenit, quia nobis omnino improportionatus et impossibilis est. Tolleret porro talis actus, si adesset, non solum subiectum amans, i. e. nos, ut supra ostensum est, atque adeo ipsum amorem nostrum, sed indirecte ipsum etiam Deum. Nam sic homo ipse esset Deus. Ergo huiusmodi affectus a nobis elici non potest nisi propter confusam quandam et non satis distinctam conceptionem obiecti, quod videmur desiderare, potius desiderantes amorem in indefinitum semper crescentem quam vere infinitum amorem. Hunc enim ubi primum distinctius conciperemus, talem actum non solum non nobis convenientem, sed summopere disconvenientem esse cerneremus.

Coroll. Quare merito censuit S. Thomas l. c., actum, quo angeli mali appeterent esse se omnino Deo aequales, fuisse ipsis, maxime ante lapsum, impossibilem. Cf. Contra gent. l. 3, c. 109. 110.

30. *Pars II de necessaria finis cognitione assertioque 3:* Finis, ut voluntatem efficaciter movere possit, cognoscatur ut bonum oportet cognitione perfecta veroque iudicio.

Exponitur sensus. Hucusque fere terminum generalem cognitionis adhibuimus, non distincte definientes, simplexne aliqua de obiectis dictis apprehensio ad movendam *efficaciter* voluntatem sufficiat, *an formale de bonitate convenientiaque obiecti iudicium* requiratur. Atque plurimorum sane atque gravissimorum theologorum sententia est, *iudicium* de convenientia obiecti ad hoc requiri. Nec ratio eorum facile refutari potest.

„Quia," ut *Suarez* Metaph. disp. 13, sect. 7, n. 9 inquit, „donec intellectus iudicet obiectum esse conveniens, nondum

cognoscit convenientiam obiecti.“ Nam hac maxime re videtur noster intellectus ab angelico differre, quod nullam rem possumus sub ratione praedicati adeoque in causa praesenti nec ut convenientis nobis nec ut disconvenientis proprie intellegere nisi per plures conceptus, adeoque per iudicium, quo conceptum praedicati aut cum re concepta iungimus affirmantes aut ab ipsa dividimus negantes. Donec autem res et bonum non cognoscatur sub rationibus rei nobis aut convenientis aut disconvenientis, voluntas non potest ad eius aut prosecutionem aut fugam moveri. Ergo ut finis movere voluntatem possit, requiritur de obiecti convenientia (aut disconvenientia) formale iudicium. Ita *Suarez* l. c. et De actibus hum. tract. 2, disp. 6, sect. 5, n. 4, et alii plurimi. Apud *Ripalda* l. c. disp. 62, sect. 1, n. 11 quidam pro contraria sententia immerito laudantur.

At contraria etiam sententia gravissimis quibusdam Doctoribus placet, saltem cum varia limitatione et ut probabilis. Inter hos sunt ipse quem modo laudavi Ripalda (l. c. n. 7 sqq.), Vasquez (disp. 44, c. 2), Lugo (De virtute fidei div. disp. 11, sect. 3) alii. Neque ipsi illi, qui priorem sententiam defendunt, ut Suarez (l. c.), Tanner (De actib. hum. disp. 2, q. 2, dub. 2, n. 16), Valentia (disp. 2, q. 4, punct. 1 de tertia quaestione), diffitentur, non omnem quidem apprehensionem simplicem de convenientia obiecti, at illam tamen apprehensionem, quae sit virtuale iudicium, i. e. talem apprehensionem obiecti, qua non apprehenduntur solum extrema iudicii eorumque identitas inter se[1], sed motiva etiam sufficientia ad hanc identitatem aliquo modo affirmandam, satis esse ad complacentiam non solum, sed etiam *desiderium condicionatum et inefficax* obiecti excitanda. *Controversia igitur est de necessitate iudicii formalis ad excitanda desiderium et voluntatem finis efficacia.*

31. *Dico igitur:* Verius videtur esse finem movere non posse efficaciter appetitum sine formali iudicio de eius nobiscum convenientia.

[1] Sine dubio non idem est hanc identitatem simpliciter apprehendere et eam affirmare. Cf. inter alios *Lugo* l. c.

Prob. Voluntas finis, quae ex se efficax est, est ex genere suo perfecta voluntatis circa finem, ut talis est, operatio et affectio. Ergo requirit formale de fine, ut finis est et bonum nobis conveniens, iudicium.

Antec. per se patet. Cons. et consequentia prob. Agens omne agere non potest nisi ratione cuiusdam formae actioni et actui proportionatae sibique unitae. Ergo ut perfectam edere possit ex genere suo actionem et actum, necesse est formam habeat sibi pro ipsius ratione perfecte unitam. Iam vero cognitio est in agentibus rationalibus quasi ipsorum per formas aliarum rerum, quas appetere possunt, informatio; atque appetitus ipsorum naturalis et de se indifferens cognitione demum in ratione principii actionis et actus suppletur atque perficitur. Ergo ut appetitus ratione harum formarum perfectam in genere suo actionem edere valeat, debet haec informatio per cognitionem ex genere suo ipsa esse perfecta. Una autem illa rationalis cognitio ex genere suo in hominibus perfecta est, quae habetur iudicio formali. Ergo perfecta in genere suo operatio voluntatis iudicium formale sequitur ipsumque praerequirit. Ergo efficax ex se voluntas finis praerequirit formale de fine, ut finis et conveniens nobis bonum est, iudicium.

Et profecto, quamdiu nondum iudicamus de fine ut convenienti nobis per se obiecto, hoc obiectum, etsi illud nobis conveniens esse cum fundamento apprehendimus, tamen, ut tale est, adhuc simpliciter foris stat; uno iudicio primum intra mentem nostram secundum propriam rationem vere recipitur. Quare etiam tum demum perfectam sui movendi vim in nobis atque voluntate nostra explicare et exserere potest. Ergo.

32. *Oppones* cum Lugo l. c.: Appetitus sensitivus potest efficaciter tendere in obiectum suum atque in actum suum perfectum una sensitiva apprehensione praelucente. Haec autem in suo genere perfectior non est boni notitia, quam simplex intellectiva apprehensio boni in suo genere. Ergo videtur voluntas etiam etc.

Respondeo: Conc. mai. Trans. min. Nego tamen cons. ob defectum paritatis sufficientisque analogiae. Nam alio modo tendit appetitus sensitivus in obiectum et actum suum et alio modo appetitus rationalis in suum obiectum et suum actum. Prior vi naturae tendit et ut motus ab alio; hic vero in finem tendit *ut se ipsum movens in finem atque se ipsum* ad eius prosecutionem *determinans.* Unde mirum non est, quod aliter atque perfectius debet esse praesens obiectum, ut se in ipsum moveat ipsa voluntas, atque id opus est, ut sensitivus appetitus efficaciter vi naturae in suum obiectum feratur. — Dubitabis etiam de minore, num actus aestimativae virtutis in brutis non sit aliquid in sua linea perfectius, quam simplices apprehensiones intellectus in sua. Hae quidem superant illum entitative, quia spirituales sunt; sed in ratione actus completi ab eo superantur. Sub hac autem consideratione actus illi hic potissimum considerandi sunt.

Oppones praeterea: Actus voluntatis inefficaces, v. g. simplex complacentia obiecti, vi simplicis apprehensionis excitantur. Ergo actus etiam perfecti et efficaces vi eius excitari possunt.

Respondeo: Nego consequentiam. Nam 1° in illis motibus imperfectis saltem saepe intellectivus appetitus agit, ut quaedam natura est, non secundum modum sibi proprium ut se ipsum movens et determinans ad bonum et actum; 2° illi omnes motus sunt secundum se in nobis valde imperfecti actus, nec sunt de se constantes, sed facile mobiles; contra actus voluntatis efficaces sunt secundum se perfecti in nobis actus et ex se obiectum suum cum quadam constantia et perseverantia prosequuntur; causae sunt electionis etc., quod non sunt illi. Ergo nihil mirum ad hos quam ad illos perfectiorem notitiam finis requiri.

33. Diximus ad affectum volitionemque alicuius obiecti efficacem iudicium formale de bono et fine, ut de bono nobis convenienti, opus esse. *Quaeritur* iam, num item *formale iu-*

dicium de eius absoluta et relativa pro nobis possibilitate opus sit. Potest enim etiam hoc prorsus necessarium esse videri. Si enim secundum ea, quae modo probata sunt, nihil possumus efficaciter velle, si caremus formali de convenientia obiecti nobiscum iudicio: cur minus id necessarium esse censendum est in cognoscenda adaequata obiecti pro nobis possibilitate?

Respondetur: Certum est secundum ea, quae supra probavimus, non requiri certam et positivam notitiam de obiecti possibilitate, ut ipsum efficaciter prosequi possimus, sed sufficere, ne adsit contraria cognitio, i. e. certa et firma persuasio de eius pro nobis impossibilitate. Itaque, dummodo ne obstet huiusmodi contraria cognitio, possumus obiectum, quod ceteroquin nobis convenire iudicamus, efficaciter velle et appetere. — Et *ratio, cur perfectior multo notitia de convenientia nobiscum obiecti quam de eius pro nobis possibilitate ad eius efficacem affectum requiratur,* est haec, quoniam obiectum appetitum non movet praecise sub ratione possibilis, sed sub ratione nobis convenientis et boni; quare necesse est haec quam illa ratio ad efficacem affectum perfectius a nobis cognoscatur. Habet se igitur ratio possibilitatis in obiecto non ut ratio formalis vere et proprie appetitum movens et trahens, nosque ad amorem obiecti vere disponens, sed ut mere removens seu prohibens obstaculum ab obiecto, quominus appetatur efficaciter. Hoc porro sufficienter ab obiecto obstaculum abest, quoties obiectum menti non obversatur ut plane impossibile. Unde recte Valentia (disp. 2, q. 8, p. 2, § „Sunt autem"), opus non esse, „ut obiectum electionis (scil. medium, sed idem dic de fine) actu et expresse concipiatur sub ratione possibilis, sed sufficere, ut virtualiter sive in potentia propinqua apprehendatur ut tale, id est, possit ita concipi". — Quod probat Valentia primo experientia: „Nam experimur ilico nos aliquid solere eligere, ac illud concipimus ut bonum et conveniens ad consequendum finem, *etiamsi abstrahamus a conceptu seu notitia possibilitatis illius.*" Addit deinde rationem ultimam supra a nobis allatam, cur

ad affectum efficacem perfectior omnino requiratur cognitio convenientiae quam possibilitatis obiecti: quia unum est obiectum formale, alterum minime. — Et profecto nescio, an satis apte instituta esset natura nostra, si in singulis casibus, ubi appetimus efficaciter aliquid, prius esset formale ferendum iudicium de possibilitate illius obiecti pro nobis: nam saepissime res plena difficultatis est, ne dicam pro nobis prorsus impossibilis, fundatum ferre iudicium, possibilisne aliqua res nobis sit necne, donec usu ipso explorata et comprobata est. Quando igitur nihil conari possemus nisi habentes iam de possibilitate rei pro nobis positivum iudicium, quoniam iudicium hoc frequentissime non potest formari nisi adhibito iam serio conatu ad exsecutionem rei, fere omnis insignior progressus in usu rerum esset sublatus. Ergo. Cf. etiam *Lugo,* De virt. fidei disp. 11, sect. 6, n. 41.

34. *Pars III atque assertio 4:* Ad hoc, ut voluntas efficaciter appetat finem, nihil necesse est praelucens iudicium sit verum et certum.

Constat 1° hoc cotidiano usu et experientia. Ceterum quoniam 2° finis non movet nisi prouti est in cognitione, quoad effectum eius perinde est, sive cognitio vera sive apparens et mere existimata est. Cf. *S. Thom.* 1, 2, q. 8, a. 1.

Obicis: Quod non est, non potest causare. Finis autem et bonum, quod tale mere existimatur, non est. Ergo non potest causare.

Respondetur: Dist. mai.: quod nullo modo est, non potest causare, *conc. mai.;* quod non est in se et in natura rerum, *nego mai. Contradist. min.:* finis et bonum mere existimatum non est in se et in natura rerum tale, *conc. min.*; non est saltem in mente tale, *nego min.* Atque haec finis et boni in mente exsistentia sufficit ad eius causalitatem propriam exserendam, quae in *alliciendo et trahendo ad se appetitu posita est, exhibita specie boni.* Cf. *Suarez,* Metaph. disp. 23, sect. 5, n. 13 sqq.

§ 3.

De mediis, num ipsa etiam aliquam veram causalitatem in movendo appetitu habeant.

35. Primum, quod hic quaerendum est et ex quo cetera pendent, est quaestio, *quomodo medio, ut medium est, ratio boni conveniat.* Medium autem intellegimus hic sensu lato, i. e. medium nobis est hic id omne, quod appetitur non propter se. Sensu stricto illud solum medium est, quod usurpatur ut vere cooperans ad comparandum i. e. acquirendum vel efficiendum, vere et proprie dictum finem nobis propositum et a nobis intentum.

Thomistae plures opinantur bonum praedicari de utili et medio, prouti utile nobis et medium est, etiam *per denominationem intrinsecam.* Vide inter alios Ioann. a S. Thoma hic disp. 5, a. 2, n. 18, Salmanticenses De ult. fine disp. 1, dub. 1, n. 3[1], quos sequitur Vasquez disp. 1, c. 2. Afferunt varios locos S. Thomae, quibus opinantur suam tradi sententiam; v. g. 1, 2, q. 8, a. 2; 1, q. 83, a. 3 etc. At opinor his ipsis locis contrarium tradi. Ait enim S. Doctor l. c. in 1, 2: „Ea vero, quae sunt ad finem, *non sunt bona* vel volita *propter se ipsa,* sed in ordine ad finem: unde voluntas *in ea non fertur, nisi quatenus fertur in finem. Unde hoc ipsum, quod in eis vult, est finis.*" Et 1, q. 5, a. 6 ad 2: *„Utilia dicuntur, quae non habent in se unde desiderentur, sed desiderantur solum ut sunt ducentia in alterum."* Porro 1, q. 19, a. 2 ad 2: „Ad secundum dicendum, quod in his, quae volumus propter finem, *tota ratio movendi* est finis; et hoc est, quod movet voluntatem" etc. Cf. De verit. q. 24, a. 6; Ethic. l. 1, lect. 9.

36. *Dico igitur:* Medium, ut praecise medium est, non dicit ullam intrinsecam bonitatem et convenientiam relativam ad appetentem, quae ipsum ad medium appetendum proprie movere possit. Quare tota propria ratio medii appetendi est finis.

---

[1] Hi plures pro se laudant egregios Thomistas, qui tamen ipsis potius adversantur: Medinam, Dezam, Caietanum.

Hoc ne perverse intellegatur, advertendum neminem infitiari *medium, ut res quaedam est, dicere bonitatem et perfectionem intrinsecam, entitativam et absolutam.* Quae etiam bonitas saepissime ratio est, unde medium hoc habet, ut sit medium possitque motum electivum nostrum terminare. Sed quod quaeritur, unum hoc est, num medium praecise, qua tale est, habeat in se vim quandam obiectivam, qua affectum appetentis ratione sui saltem secundario et cum subordinatione ad bonitatem finis ad se quasi active trahat. Nam si huiusmodi vim medium, ut tale est, intra se revera possideat, negari non potest, quin ipsum ut tale bonitatem quandam obiectivam appetibilitatemque propriam et intrinsecam habeat, etsi bonitati finis subordinatam. Nam subordinari saltem huiusmodi bonitatem bonitati finis in movendo apud omnes in confesso est. Est enim medium id, quod propter finem eiusque bonitatem appetitur. Vide Salmantic. l. c.

Quid igitur dicendum? Illudne: possidere medium qua tale bonitatem et appetibilitatem quandam propriam et intrinsecam, quae nos active quasi moveat, etsi secundario tantum; an aliud: medium qua tale esse mere terminum, etsi directum et immediatum, atque obiectum mere materiale, ita ut tota ratio obiective et vere movens ad appetendum et eligendum medium in uno fine resideat? Hoc si affirmandum est, affirmandum est etiam alterum, quod inter gravissimas quaestiones theologiae moralis iure reputatur, ultimam *specificationem* omnis actus electivi qua moraliter boni nullo modo a medio, quod eligitur, repetendam esse, sed a solo fine; sin vero hoc ipsum est negandum, etiam in altera hac quaestione contrarium asserendum est. Cf. Salmantic. disp. 1, dub. 3, n. 53.

37. At dummodo mens diligenter advertatur ad motum et actum electionis, quomodo is reapse in nobis fiat, dubitatio, opinor, facile cessabit. Evidens quidem est motum electionis directe et immediate ad medium terminari, nam medium ipsum volumus atque eligimus. Si vero attendimus, quid sit illud, quod nos quasi active moveat, ut medium velimus et eligamus,

et ad quod attendentes saepe etiam id ut medium eligimus, a quo, si secundum se res consideratur, prorsus abhorremus, ut v. g. mercator per se abhorret a proiectione mercium in mare, quam nihilominus saeviente tempestate vult atque eligit ut medium salutis, et aeger a medicina amara de se animum avertit, quam nihilominus haurit ut medium recuperandae sanitatis, fur quoque infringit thesaurum, non quia infractio qua talis aliquid habeat, quod furem ad se trahat, sed tantum motus amore pecuniae: si haec, inquam, et similia consideraveris, invenietur non medium eiusque ad comparandum finem aptitudinem esse id, quod vere et quasi active nos moveat ad ipsum volendum, sed id esse ipsum finem; aptitudinem vero illam constituere medium in ratione eligibilitatis, ut ita dicam, mere passivae et materialis, non reddere ipsum eligibile quasi active et quasi per se ad eligendum nos sollicitans.

Quare quae forte absoluta bonitas et perfectio medio inest atque virtus aliquid boni efficiendi vel comparandi, ea quidem efficere potest, ut medium naturam et potestatem medii habeat, neque tamen id est, quod ullo modo quasi active ad se ciet affectum nostrum. Unde tota appetibilitas formalis a fine derivatur in medium et per unam denominationem extrinsecam a fine ea competit bonitas medio, ut tali, quae est vera appetibilitas. Cf. *Suarez,* Metaph. disp. 10, sect. 2, n. 23 sqq. et disp. 23, sect. 6, n. 6 et 11.

38. *Oppones 1°:* Non uno loco dumtaxat S. Doctor docet media se habere relate ad finem sicut conclusiones ad principia (1, 2, q. 8, a. 2; q. 13, a. 3; 2, 2, q. 23, a. 7 ad 2 etc.). Atqui conclusionibus proprie et intrinsecus sua competit veritas, quae propter se affirmatur, quamvis ipsa tantum in lumine principiorum cognoscatur. Ergo mediis etiam sua bonitas proprie et intrinsecus tribuenda est, quae propter se appetatur, licet tantum appetibilis sit dependenter a bonitate finis.

Respondeo: Dist. mai.: haec docet S. Thomas volens adstruere omnimodam aequalitatem, *nego mai.;* volens adstruere aliquam in aliquo puncto similitudinem, *conc. mai. Conc. min.*

Nego illationem propter deficientem in hoc puncto paritatem. Quamvis igitur negandum non sit intercedere aliquam similitudinem in modo, quo intellectus descendit ab affirmatis principiis in conclusiones affirmandas, et in modo, quo voluntas a fine volito et intento proficiscitur et descendit ad volenda et eligenda media, tamen cavendum, ne ipsa haec similitudo nimium extendatur. Extenditur autem nimis in praecedente obiectione et illatione. Etenim conclusio per hoc vera est, quod praedicatum revera convenit subiecto, seu est propterea vera, quia obtinet inter subiectum et praedicatum obiectiva identitas. Veritas igitur conclusionis intra ipsam conclusionem necessario et semper continetur. Unde constat habere conclusionem idem illud momentum intra se, quod intellectus et ratio ubique et semper propter se quaerit, et quod ipsum illud est, cur etiam principia acceptet et affirmando eis quasi subscribat, scil. veritatem; in illis quidem, scil. principiis, per se manifestam, in conclusionibus vero manifestatam per aliud, scil. per principia. At bonitas medii, ut medii, est alterius prorsus rationis quam bonitas finis. Est bonitas dumtaxat per ordinem ad aliud et per denominationem ab alio. Non est bonitas per se et vi sua appetitum ad se trahens; sed medium a plane alio, i. e. a fine, hoc habet. Quare, etsi affirmamus conclusiones propter veritatem vere ipsis intrinsecam, inde nihil pro mediis volendis et amandis proque eorum bonitate ipsis intrinseca concludi iure potest.

Oppones 2°: Interrogatus, cur aliquam rem ut medium elegerim, recte respondeo: quia apta est ad finem consequendum. Ergo haec me aptitudo ad eligendum movet.

Respondeo: Dist. antec.: Recte ita respondeo, quoniam particula „quia" non solum indicamus veras causas, sed etiam condiciones, quae necessariae sunt, ut verae causae operentur aut operari possint, *conc. antec.;* quoniam illa particula solas semper veras alicuius effectus causas indicamus, *nego antec. Nego cons. — Sic dicimus:* Fur furatus est, quia ianua erat aperta. Ubi manifesto non indicatur vera

causa furandi, sed occasio. — Eligibilitas autem passiva medii, quae sita est in aptitudine medii ad finem consequendum, est vera condicio, ut finis nos possit ad ipsum eligendum quasi active movere, nostraque electio in ipsum cadere.

39. *Quaeres, quomodo media in exsecutione magis remota habeant aliquo modo rationem finis respectu priorum.* Nam medium in exsecutionis ordine posterius esse finem priorum a Doctoribus interdum affirmatur (cf. v. g. *S. Thom.*, Contra gent. l. 3, c. 2, § Item). Atque omnes ita loquimur, dicentes: Hoc facio, ut consequar illud, illud, ut consequar finem. Ubi et hoc et illud habent revera rationem medii, loquimur tamen de altero, ac si finis sit.

Dicendum hanc locutionem, si adaequate mentem exprimit, simpliciter esse impropriam. Nam quod caret sufficienti virtute, ut trahat appetitum ad se ipsum, id certo multo minus valet ad trahendum appetitum ad alia desideranda propter se.

Tamen in hac locutione hoc veri inest: quemadmodum finis semper, quatenus praecise finis est, est ultimus terminus in ea operationum serie, cuius est finis, et quemadmodum consequenter cetera omnia, quaecumque ab intendente finem in ea operationum serie appetuntur et fiunt, in ipsum ordinantur et tendunt: ita medium, quod in exsecutionis ordine posterius est, terminus est in suo gradu eorum omnium, quae ipsum in eo praecedunt; atque omnia haec antecedentia et suo modo, scil. causative, in ipsum tendunt et ab intendente finem diriguntur in ipsum.

Nota autem tendere omne, quod in ordine exsecutionis praecedit medium, in medium, quod in eodem ordine posterius est, per modum, quo causa efficiens in effectum tendit, quatenus nimirum id, quod exsecutione prius est, vim, seu quasi vim, et aptitudinem habet et exserit ad efficiendum seu comparandum id, quod est medium exsecutione posterius, ipsi vero fini assequendo propinquius. — Quoniam vero posterius omne medium prioris effectus seu quasi effectus est, utrumque

vero nos fini consequendo reddit propinquiores, ideo potest agens utrumque hoc medium in ordine intentionis sub uno fine comprehendere et ob unius finis bonitatem eligere, in ordine exsecutionis autem sub eadem ratione adhibere et usurpare.

Assimilatur porro medium exsecutione remotius fini non tantum in ratione termini, ut dictum est, sed etiam in aliqua circumstantia concomitante. Etenim cum assecutione finis semper iuncta est quaedam animi satisfactio atque delectatio. Diminute idem obtinet, quando mediis prioribus medium ordine exsecutionis posterius, fini tamen propinquius, assecuti sumus. De hac re plura infra. Cf. *Suarez*, Metaph. disp. 23, sect. 6, n. 12 et hic disp. 1, sect. 4.

§ 4.

Possitne idem actus humanus duobus finibus ut motivis informari.

40. Non est dubium, quin possit idem *actus humanus informari duplici fine,* quorum unus eum informat *intrinsecus,* alter *extrinsecus.* Nam saepissime usuvenit, ut non solum opus externum unius virtutis fini et proposito alterius virtutis inservire possit; sed saepe etiam et maxime ipse internus eius affectus, quatenus peculiari honestate insignis est, est huiusmodi, ut possit eidem proposito inservire. Aut quis dubitat, si unum excipias Vasquez (in 1, 2, disp. 4, c. 1 et 2; disp. 51, c. 2 sqq.), quin fini caritatis possit inservire non solum opus externum misericordiae, sed multo magis etiam internus misericordiae affectus? Fac igitur aliquem videre placere Deo hunc internum misericordiae affectum, et propter hoc motivum, quia Deo placet, eum primo exercendum eligere, deinde revera exercere hunc internum affectum: patet sane hunc affectum duplici fine informari atque insignem esse, fine misericordiae intrinsecus, fine caritatis extrinsecus. Nec video, quomodo sine absurditate dici queat actum misericordiae internum posse carere fine misericordiae, ut causa finali intrinsecus

eum determinante et specificante. Quoniam vero etiam ex fine caritatis hic actus movetur, fit, imperatur, ideo necesse est dicamus hunc internum affectum duplici fine informari, uno intrinsecus, altero vero extrinsecus.

Et profecto, si actus potentiae exterioris, quia ad finem actus interioris refertur eique inservit, aliquo modo bonitatem interioris actus et imperantis participat (vide supra dicta n. 23), quo iure affirmari potest actum quendam interiorem, qui simili prorsus modo imperatur et imperatus elicitur, non participare aliquo modo actus imperantis bonitatem? Hoc autem plane idem est atque dicere a fine actus imperantis actum imperatum aliquo modo informari, utique per denominationem extrinsecam. Haec est evidenter doctrina divi Thomae (plurimis locis 1, 2, q. 12, a. 3; 2, 2, q. 85, a. 3; ibid. q. 124, a. 2 ad 2; ibid. q. 23, a. 7; q. 32, a. 1 ad 2; 1, 2, q. 19, a. 2 ad 1 etc. Cf. etiam *Ripalda* l. c. disp. 65, sect. 3. *Lugo,* De paenit. disp. 15, n. 205 sqq.).

41. Attendere tamen hic oportet nos solum hoc affirmasse, affectum ipsum misericordiae exercitum et eo modo, quo dictum est, a nobis elicitum duplici fine insigniri. De actu electionis, quo volumus ex amore Dei talem internum misericordiae actum elicere, id non affirmamus. Nam in actu electionis honestas misericordiae et eius internum exercitium ut obiectum pure materiale attingitur. Quare non satis accurate *loquitur,* ut opinor, inter alios Tanner (l. c. disp. 2, q. 5, n. 92), qui id affirmat de actu electionis ut sic, quod unice videtur verum esse de exercitio actus electi. Electio ipsa uni substat motivo caritatis eoque informatur. Id constat 1° auctoritate divi Thomae (hic q. 18, a. 6), dummodo tamen locus diligenter legatur visque terminorum, qui adhibentur, accurate expendatur. Vide Caietanum ad eum locum. 2°. Idem consequitur ex assertione supra facta et probata de modo, quo media ut talia appetuntur. Cf. *Suarez* hic tract. 3, disp. 6, sect. 3, n. 2 sqq. — Ceterum videtur haec veritas per se evidens esse; tantum videntur aliquae difficultates a

loco extrinseco adscisci, quae quandam ei obscuritatem artificiosam causant.

Dices igitur 1°: Qui eligit furari, ut media nanciscatur ad fornicandum, iam ipsa hac electione non solum reus evadit intentae fornicationis, sed voliti etiam furti. Ergo a pari.

Respondetur: nullam esse hanc paritatem. Nam mali actus, quia omnino fugiendi sunt, malitia inficiuntur, etiamsi haec nullo modo ut finis appetitur, *sed appetitur mere materialiter.* Unde etiam plane impropria locutio est, quando ita loquuntur, ac si illa electio furti duplici fine informetur. Uno fine, si proprie loquimur, informatur, illicita illa carnis voluptate, quamvis duplici inficiatur malitia. Et minus sane requiritur, ut malitia moralis inficiat actum nostrum, quam ut bonitas finis eum informet, de qua re plura alias.

Oppones 2°: Electio, qua eligitur medium perfectius, est ipsa intrinsecus perfectior. Ergo electio suam perfectionem intrinsecam non a solo fine, sed etiam a medio habet. Ergo videtur dicendum *specificam* perfectionem actus etiam a medio repeti, non a solo fine.

Respondeo: Concedo antecedens verum esse, quoties revera optio datur inter medium perfectius aut imperfectius assumendum; quando vero unus sine optione inter duo illa perfectius, alter item sine optione imperfectius medium usurpat, nihil concludi ex medio assumpto pro perfectione actus potest. In casu autem optionis ideo electio perfectioris medii censetur et est per se perfectior actus, quia finis perfectius in hanc electionem influit. *Quare electio perfectioris medii est perfectior actus individualiter,* non specifice.

42. *At numquid fieri etiam potest, ut actus quidam humanus internus duplici fine aeque immediate et intrinsecus informetur?* Suarez hoc idem his verbis quaerit: „Utrum idem actus voluntatis possit habere plures bonitates specie diversas ex proximo obiecto sumptas“ (i. e. sumptas ex fine proximo et immediato actus; tract. 3, disp. 4, sect. 3).

Videtur hoc affirmandum esse ob plures rationes: 1° Ab experientia. Etenim si pro contione dicimus, plures solemus afferre rationes et motiva, cur aliquid aut faciendum aut omittendum sit. Iam vero neutrum videtur dici posse, nec auditorem, qui efficaciter movetur, una tantum ratione moveri, nec eum tot elicere internos voluntatis actus efficaces, quot motiva proposita sunt, praesertim quia una ratione saepe non moveretur efficaciter. 2°. Possumus sane Deum uno affectu diligere et ob summam eius misericordiam et ob infinitam eius sapientiam. Utut autem duo haec motiva a parte rei et in ratione entis unum sunt, pro nobis tamen et, ut motiva nostra, duo formaliter inter se diversa sunt. 3°. Actus spei theologicae revera actus est, qui tribus simul motivis innititur, bonitate, omnipotentia, fidelitate Dei. Ergo. 4°. Christus elegit mortem non solum ob caritatem Dei et hominum, sed religione etiam et oboedientia ductus. 5°. Voluntas assimilatur intellectui. Intellectus autem conclusioni assentitur ob duplex motivum. Veritas enim unius praemissae formaliter differt a veritate alterius; ob utriusque autem veritatem assentimur conclusioni. 6°. Praeeligimus saepe unum medium prae alio medio, quoniam ipsum ad plura valet. Ergo huiusmodi actus electionis pluribus finibus quasi informatur intrinsecus. *Prob. consequentia.* Nam cum omnes fines, ad quos consequendos medium inservit, ad actum electionis moveant, sine ullo fundamento diceretur non omnes aeque immediate et per se in ipsum influere adeoque etiam ipsum informare. His et similibus argumentis permoti, multi et graves theologi propositam quaestionem affirmant; inter quos sunt Valentia (2, 2, q. 1, punct. 4, § 2), Ripalda (l. c. disp. 47, sect. 1, n. 2), Lugo (De fide disp. 2, sect. 3, n. 112), Arriaga etc. Laudatur pro ea etiam Scotus (Quodlib. 18, apud *Mastr.*, Disp. theol. in lib. 2 sent. disp. 5, q. 4, n. 242).

Veriorem habeo contrariam sententiam.

43. *Dico:* Idem actus voluntatis non potest duobus finibus seu causis finalibus, nisi eae per rationem prius ad ali-

quam unitatem revocantur, aeque immediate et intrinsecus informari.

Haec videtur omnino esse sententia divi Thomae (hic q. 1, a. 3 ad 3 et q. 12, a. 3 ad 2). Priore loco hoc modo loquitur: „Ad tertium dicendum, quod *idem actus numero*, secundum quod semel egreditur ab agente, *non ordinatur nisi in unum finem proximum, a quo habet speciem*, sed potest ordinari ad plures fines remotos, quorum unus est finis alterius." Altero loco haec exstant: „Ad secundum dicendum, quod unius motus possunt ex una parte esse plures termini, si unus ad alium ordinetur, sed *duo termini ad invicem non ordinati ex una parte unius motus esse non possunt.* Sed tamen considerandum est, quod id, quod non est unum secundum rem, potest accipi ut unum secundum rationem. Intentio autem est motus voluntatis in aliquid praeordinatum a ratione. Et ideo ea, quae sunt *plura secundum rem, possunt accipi, ut unus terminus intentionis, prout sunt unum secundum rationem.* Vel quia aliqua duo concurrunt ad integrandum aliquod unum, sicut ad sanitatem concurrunt calor et frigus commensurata. Vel quia aliqua duo sub uno communi continentur, quod potest esse intentum: puta acquisitio vini et vestis continetur sub lucro, sicut sub quodam communi. Unde nihil prohibet, quin ille, qui intendit lucrum, simul haec duo intendat."

Dices: Quomodo haec, quae hic ad secundum dicuntur, consentanea sunt iis, quae in ipso corpore articuli traduntur? Videntur enim sibi esse contraria. Ait enim S. Doctor in corpore articuli: „*Si autem accipiuntur duo (scil. fines) ad invicem non ordinati, sic etiam simul homo potest plura intendere.* Quod patet ex hoc, quod homo unum alteri praeeligit, quia melius est altero; inter alias autem condiciones, quibus aliquid est melius altero, una est, quod ad plura valet. Et sic manifeste homo plura intendit."

Ad hanc difficultatem solvendam attendere oportet valde diversa esse haec duo: *eundem hominem* simul, i. e. eodem

tempore, habere plures intentiones disparatas, vel plures fines adaequate inter se diversos simul prosequi, et propterea unam rem praeeligere seu praeferre tamquam medium alteri rei, utpote quae possit pluribus simul finibus et intentionibus suis inservire; et alterum, *unum actum* electionis pluribus finibus disparatis intrinsecus informari. Prius affirmat S. Doctor, alterum nequaquam. — *Dices* colligi ex uno alterum. Nam si rem ideo eligo alterique praefero, quia ad plures fines meos utilis est, videtur necessario concludendum me simul et aequaliter respicientem illos fines hunc actum electionis elicere. Hoc autem idem est atque statuere hunc actum electionis illis finibus aequaliter et vere intrinsecus una informari. — *Respondeo:* negatur illatio et ratio addita. Nam simul stant duo haec: multiplicem utilitatem rei conferre posse, ut ipsam potius quam aliam eligamus, et nihilominus unum dumtaxat ex iis finibus esse rationem vere et proprie motivam atque finalem, cur in hoc actu ipsam eligamus eamque alii minus utili praeferamus, cum alii fines in hoc actu vim dumtaxat habeant causarum quasi impulsivarum. Quae duae sane causae valde inter se diversae sunt, cum prior causa, motiva et finalis, directe et per se moveat atque permoveat ad hunc actum electionis, altera, impulsiva, indirecte tantum et per accidens atque concomitanter ad eum incitet. Facit enim secunda utilitas, quae in aliqua re deprehenditur, ut res sit nobis ipsa hac circumstantia antecedenter quam alia res optabilior, trahamurque ad ipsam quam ad aliam potentius in actu primo. Unde quamvis repugnare videatur, quemadmodum mox ostendam, ut tractioni atque sollicitationi multiplicis finis uno actu aeque primo et immediate respondeamus, tamen multiplex utilitas et potentior animi propensio in actu primo in obiectum idem materiale facit, ut ipsum potius quam aliud eligamus, in quod, quia tantum paucioribus finibus consequendis aptatur, minus in actu primo propendemus. Disponitur igitur animus melius antecedenter et in actu primo circa rem, quae plures offert utilitates. Solemus autem sequi illa, in quae

EX LIBRIS PROVINCIA

magis in actu primo inclinamur[1]. Quod ita usuvenire ipso modo loquendi interdum prodimus. Dicimus enim nos eligere praecise hoc medium propter illum finem, quoniam etiam ad alium finem utile sit; ubi significamus unum quidem finem proprie et directe nos movere ad eligendum hoc medium, alium vero finem indirecte et quasi ex obliquo ad electionem huius medii iuvare et concurrere. — Possumus forte etiam commodius textum supra laudatum S. Thomae ita explicare, ut S. Doctor locutus tantum sit de duobus finibus non ex sese nec ex natura rei ad invicem ordinatis, qui tamen, priusquam ob ipsos simul sumptos unum medium alteri praeeligamus, a ratione sub una communi et superiore ratione colliguntur, prout id ibidem ad 2 explicatur.

44. *Prob. thes. 1°.* Quemadmodum supra vidimus, finis, qui immediate movet ad operationem voluntatis, est eius formale obiectum datque actui speciem. Ergo duplex finis immediatus operationis et adaequate unus ab altero distinctus et diversus ponit vel poneret actum in duplici diversa specie. Iam vero repugnare videtur unum indivisibilem entitative actum, qualis est omnis actus voluntatis, posse simul esse in diversis speciebus; seu, quod re idem est, fieri non potest, ut unus indivisibilis actus sit diversae intrinsecus naturae et entitatis. Ergo.

Negabis priorem consequentiam atque dices actum talem non esse duplicis simul speciei, sed superioris atque eminentioris, quae per modum unius perfectiones utriusque speciei contineat. — *Respondetur* hoc videri facilius dici quam intellegi, videriique a parte rei id esse impossibile. Nam ex suppositione obiecta formalia et motiva sunt omnino distincta et inter se primo diversa. Videtur autem repugnare, ut unus et indivisibilis entitative actus, cuius tota natura et entitas motivo uni,

---

[1] Hinc explicantur multa facta statistica, quae a multis adhibentur ad impugnandam actionum nostrarum libertatem. *Solent* homines eligere ea, ad quae ob varias causas in actu primo magis propendent.

ab altero quodam omnino distincto et diverso, aptatur et respondet, nihilominus simul alteri etiam plane heterogeneo motivo intrinsecus et entitative adaptetur et respondeat. — Nec quae de modo eminentiore attingendi simul duo vel plura obiecta formalia, omnino ut sic inter se diversa, dicuntur, ea videntur intellegi posse. Nam ex supposito ista motiva, et a parte rei et etiam ut obversantur menti agentis, nullam dicunt inter se unitatem, sed diversitatem adaequatam. Circumstantia autem illa, quod uni eidemque subiecto (homini) simul repraesentantur, ipsa ad veram quandam unitatem obiectivam non revocat. Quomodo igitur intellegi potest motiva tam diversa uno et indivisibili animi motu, uno simplici actu, eminentiore modo simul appeti et attingi? Seu aliis verbis: Quomodo fieri potest, ut, ubi nihil unum menti obicitur, nihilominus voluntas in adeo diversa quasi in unum tendat?

45. Unde sumitur *2° alterum argumentum.* Si nobis opposita sententia vera est, nihil videtur impedire, quominus a nobis actus eliciatur, qui simul sit actus amoris benevolentiae et veri amoris concupiscentiae Dei. Immo debet hoc in his actibus etiam facilius videri quam in aliis actibus, quoniam eadem bonitas infinita motivum est utriusque actus, quamvis aliter. Adversarii enim affirmant me posse v. g. studiis litterarum vacare eodem indivisibili actu elicito immediate ob maxime heterogenea motiva: scil. „quia id gratum est Deo, et quia utile ad praeoccupandas cogitationes turpes et vanas, et quia a superioribus iniunctum“ etc. (Ripalda). Fac nos posse forte tot atque tam diversa motiva simul mente complecti atque ipsa tanta cum claritate et distinctione posse simul nobis repraesentari, ut singula nos secundum propriam uniuscuiusque indolem actu movere valeant: tamen actus interior voluntatis, qui omnia ea immediate et simul attingat, videtur extra possibilitatem et ambitum tendendi nostrae voluntatis in obiecta sua positus esse. Et profecto, puto, nondum quemquam inventum esse, qui serio putaverit se actum unum et indivisibilem amoris Dei elicuisse, qui simul esset amor benevolentiae

et concupiscentiae Dei. Est enim in his actibus ingens versandi circa idem obiectum diversitas. Ergo a fortiori.

Confirmatur 3°. Statuimus omnes habitus acquiri et multiplicari pro specifica indole et diversitate actuum. Atqui si capaces essemus eliciendis actibus huiusmodi eminentioribus, quales adversarii defendunt, videntur etiam habitus eminentes admittendi esse, quibus in operationibus nostris utamur modo adaequate, modo inadaequate, pro diversa intrinseca perfectione et indole actuum. Atqui huiusmodi habitus eminentiores acquisitos, quantum scio, nemo hucusque admisit. Ergo.

46. *Ad rationes contrarias respondemus. Ad 1* (cf. n. 42) respondeo: quando illae variae rationes non colliguntur a ratione nostra in unam suo modo superiorem, tum unam vere et proprie movere atque finilisare, ut aiunt, actum, ceteras aliquo modo ad consensum in hoc obiectum materiale disponere. 2°. Quando omnes colliguntur in unam superiorem rationem, quod variis modis fieri potest (cf. *Suarez* tract. 3, disp. 4, sect. 3, n. 13[1]

[1] „Addo ulterius et dico secundo", inquit Suarez (l. c.), „interdum posse voluntatem moveri uno actu ad unum obiectum materialiter, ut affectum pluribus bonitatibus in eo consideratis, si ex omnibus illis intellectus quasi conficiat *unam rationem boni ab omnibus distinctam et quasi ex omnibus compositam*, quod videtur posse facere altero ex duobus modis. Primus est per modum confusae cognitionis, ut si post distinctam considerationem singularum bonitatum absolute iudicet hanc rem esse optimam et honestissimam, sumendo quasi rationem communem ex omnibus illis bonitatibus et pluris aestimando ex aggregatione plurium. In hoc enim modo operandi nulla est repugnantia; immo videtur valde usitatus et accommodatus modo operandi hominum. — Secundus modus est per modum totius integralis, ut intellectus consideratis pluribus bonitatibus in eadem re apprehendat unionem earum per modum cuiusdam excellentis bonitatis; sicut in corporalibus, licet pulchritudo constet ex perfectionibus specie diversis, qualis est color, quantitas etc., nihilominus ex omnibus his intellegitur exsurgere una bonitas, quae movet affectum ad unum amorem. . . . Et ratio est, quia, quae sunt plura in uno genere, possunt esse unum in alio; quod maxime verum habet in ordine ad apprehensionem et motum animi. Nulla est ergo in hoc repugnantia et ad summum hoc probant argumenta, quae pro hac parte facta sunt. Reliqua vero solum procedunt, quando illae rationes ita sunt distinctae, ut non possint per modum unius componi in ordine ad eundem actum."

et tract. 1, disp. 3, sect. 2), respondeo nihil prohibere, quominus ut sic in actum unum directe et immediate influant; sic tamen iam non diversa, sed unum motivum unaque causa finalis sunt. — *Ad 2:* Totum concedimus, si duo illa motiva ratione essentiae per modum unius et ut vere unum apprehenduntur; secus id negamus. Possumus enim concipere misericordiam sapientem vel sapientiam misericordem per modum unius. — *Ad 3:* Non se habent tria illa partialia motiva in actu spei theologicae ex aequo. Bonitas respectiva Dei principale momentum est; sed quoniam secundum superius dicta bonum ad efficacem affectum movere nos non potest, nisi appareat ad assequendum nobis possibile seu saltem non impossibile, ideo bonitas Dei in ratione movendi omnipotentia et fidelitate quasi iuvanda et complenda est, non sane ex parte sua, sed ex parte nostra. — *Ad 4:* Ex hac re concludi efficaciter nihil potest, cum non constet Christum omnibus his motivis aeque immediate motum esse in eodem actu voluntatis humanae, ut mortem eligeret. — *Ad 5:* Quod immediate ad consensum conclusionis movet, est ipsius conclusionis veritas, quae utique innotescit ex praemissis. — *Ad 6* iam responsum est.

§ 5.

Num omnis actus humanus et liber fiat propter finem.

47. Multi sunt actus humani, quorum alii pertinent ad ordinem intentionis, ut simplex voluntas vel simplex affectio ad rem, intentio, consensus, electio; alii ad ordinem exsecutionis, ut usus activus et passivus mediorum electorum; alii sunt a voluntate eliciti et interni, alii imperati et externi. De omnibus his quaeritur, num proprie propter finem fiant; seu, quod re idem est, num eo genere influxus producantur et exsistant, quod proprium est fini.

Et quod ad actus mere imperatos attinet, satis supra explicavimus, quomodo per influxum finis in actum imperantem et interiorem ipsi quoque a fine causentur. De actibus igitur

voluntatis elicitis ut talibus unis agendum est. Nec de iis omnibus. Iam enim ex iis, quae supra disputata sunt, satis liquet, quomodo plures iique principales actus, qui ad ordinem intentionis pertinent, a fine et influxu eius proprio causentur. Nam et amor simplex seu simplex et prima animi ad aliquam rem affectio, et desiderium non solum inefficax, sed etiam et maxime efficax, quae dicitur intentio, ipsa quoque mediorum electio a fine seu a bono propter se amato manifesto originem ducunt. Quae autem inter intentionem finis et electionem communiter intercedit mentis consultatio et inquisitio mediorum, ipsa nihil aliud est, quam actus ab intentione finis seu potius a mente informata intentione finis suo modo imperatus. Cum porro hic actus formali et intrinseca libertate careat — est enim formaliter actus rationis, non voluntatis —, eo modo mediante actu intentionis a fine est, quo omnis actus pure imperatus medio actu imperante a fine est. — Idem dicendum de omni actu, quo media electa exsecutioni mandantur. Nam omnes hi actus imperantur ab actu electionis, quatenus voluntas informata et actuata actu electionis omnes facultates animi et membra et vires corporis efficaciter applicat ad id faciendum et exsequendum, quod electum est conducitque ad consecutionem finis [1].

48. *De ultimo* vero *actu voluntatis, qui circa finem versatur* quando hic iam acquisitus est, *de delectatione,* inquam, *et gaudio,* hic paucis inquirendum, num et proprie loquendo actus humanus sit et proprie ex causalitate finis procedat. Non agitur de delectatione, quatenus interdum ipsa agenti est finis, sed quatenus ipsa ab acquisito iam fine in agenti resultat. Hunc actum manifestum est 1° non posse cum proprietate actum humanum dici. Nam hic actus ut sic nec intrinsecus liber est, ut elicitus, nec per extrinsecam denominationem est liber, ut imperatus. Omnis autem actus proprie humanus essentialiter est aliquo modo liber. Ergo.

[1] De actu vero consensus, qui strictius vocatur, quid sit et quomodo a fine et bono pendeat, infra videndum.

Prob. mai. 1° non est intrinsecus liber; nam obtento bono finali naturaliter et necessario delectatio vel gaudium in animo resultat; 2° non est extrinsecus seu per modum actus imperati liber; nam quicumque actus liber est ut imperatus, est actus prius libere volitus ut obiectum. Iam vero hic actus ex supposito non prius libere volitus est ut obiectum, sed praesente et obtento fine seu obiecto per se bono et appetito necessaria consequitur atque resultat.

Quaeritur iam 2°, sitne hic actus nihilominus ex causalitate finis. Videtur non esse. Nam quando aliquod obiectum ob eius bonitatem et nobiscum convenientiam iam amamus, fieri non potest, ut ipso praesente et obtento non gaudeamus nec delectemur; neque tamen id propterea fit, quoniam ipsum obiectum, i. e. finis, nobis denuo obiciatur et de novo nos moveat et ad se trahat, sed immediate et naturaliter ab ipso amore finis gaudium resultat atque dimanat, quando scil. finis praesens est. Sine finis autem nova motione vel tractione non potest esse nova causalitas finis. Patet ex superioribus. Ergo. Ita *Suarez,* De ult. fine etc.[1] tract. 1, disp. 2, sect. 2, n. 4.

At Metaph. (disp. 23, sect. 3, n. 15 sqq.) contrarium docet, et opinor multo verius. Argumentum eius videtur esse evidens. „Nam", inquit, „gaudium non est mera passio (seu status mentis mere passivus), sed est actus vitalis ab ipsa voluntate elicitus et causatus in suo genere ab obiecto per se bono et per rationem proposito, et invitante voluntatem, ut in ipso et possessione eius quiescat et gaudeat propter illius bonitatem." Scilicet quoties gaudemus, de obiecto, quod aliquo modo per se bonum nobisque conveniens est, gaudemus. Porro huic obiecto duo competunt: est suo modo causa actus gaudii et ei speciem confert.

Nam quale est hoc obiectum, tale de ipso est gaudium vel delectatio. Unde de bonis obiectis gaudere bonum et laudabile

---

[1] Placet hunc tractatum iam laudare sub titulo: De actibus humanis. Nam eas quaestiones continet, quae communiter sub hoc titulo disputantur.

est, gaudere vero de malis, malum et vituperabile. Ergo. „Haec autem causalitas obiecti manifesto est causalitas ipsa finalis, quantum scil. ad hunc motionis modum attinet, quidquid sit, an aliunde interveniat etiam causalitas effectiva inter actus amoris et gaudii, quod nihil ad praesentem quaestionem confert.“ [1]

Dices: Causalitas finis est ad se trahere inque se convertere affectum. Ergo huius causalitatis effectus necessario est tendentia et ordinatio in finem in animo producta. Ergo ubi nulla tendentia in finem producitur, ibi nulla vera causalitas finalis. Atqui delectatio et gaudium non tendunt nec ordinantur in finem. Nam iam adest finis. Ergo in ipsis nulla causalitas finalis locum habet.

Respondetur: Conc. antec. Dist. primum cons.: Causalitatis finalis effectus est *aliqua* tendentia in finem producta in animo, *conc. cons.;* est *ea* semper animi tendentia in finem, quae invenitur in iis, quae consecutionem finis praecedunt, *nego cons. Concedo alterum consequens sub distinctione tamen data. Unde ad minorem subsumptam conceditur* quidem delectationem et gaudium non dicere eam in finem animi tendentiam, quam invenimus in iis omnibus et solis actibus, qui finem praecedunt; negatur vero omnem ab iis tendentiam animi in finem abesse; tendunt ipsi etiam in finem ut practica quaedam agnitio et comprobatio perfectionis et bonitatis finis. De qua re infra plura. Ergo falsum erat id, quod supra assumebatur, in delectatione et gaudio finem non denuo voluntati obici nec ipsam ad se trahere; obicitur enim et ad se trahit denuo voluntatem finis acquisitus, sed iam eo modo, qui ipsi pro condicione sua ut acquisitus convenit.

49. Rationem iam affero, cur omnis saltem actus humanus, immo omnis omnino actus voluntatis, qui procedit ab ea, ut

---

[1] Scilicet verum est intervenire etiam *inter actus* amoris et delectationis vel gaudii aliquam veram causalitatem; delectamur enim de fine possesso, quia ipsum amamus. Haec vero inter actus causalitas revocatur potius ad causam efficientem et resultantiam quandam quam ad causam finalem.

talis potentia est[1], necessario a fine eiusque proprio influxu ortum ducat. S. Thomas eam hic 1, 2 statim q. 1, a. 1 indicavit: scil. quoniam necesse est omnes actiones alicuius potentiae, ut talis quidem potentia est, ab ea procedere secundum rationem obiecti formalis eius. Iam vero 1° omnes saltem actus humani, utpote qui liberi actus sint, procedunt a voluntate, ut praecise voluntas, i. e. talis potentia, est. Nam omnis actus liber essentialiter non solum est voluntarius, sed fit et est etiam secundum modum omnino et exclusive proprium operandi voluntatis. Satis id per se patet et infra uberius etiam explicabitur et ostendetur. — Deinde vero 2° ratio obiecti formalis potentiae voluntatis ut sic fine et bono continetur. Quod inde iam patet, quoniam maxime simplex et primus actus voluntatis, qui est velle aut amare simpliciter quique est omnis alius actus voluntatis fundamentum, atque ab alio omni actu voluntatis aut supponitur aut includitur, tendit in finem sub hac praecise ratione finis et boni. Ergo.

§ 6.

De variis modis, quibus propter finem operamur.

50. Enumerantur communiter *quattuor modi, quibus voluntas finem aliquem prosequi possit.* Etenim dicimus hominem operari *propter finem* aut *actualiter,* aut *virtualiter,* aut *habitualiter,* aut *interpretative intentum.* Ex quibus omnibus modis operatio *propter finem actu intentum* est sine dubio modus operandi propter finem perfectissimus. Dicimur autem in operatione actualiter appetere et prosequi finem, quando *ipse finis et bonum satis perfecta cognitione menti obversans actu movet voluntatem in se ipsum* seu in aliquid aliud propter ipsum. Actu autem ipse finis voluntatem nec movet nec movere pot-

[1] Fluunt etiam a voluntate eiusque actu alii quidam effectus, scil. habitus, non ut praecise voluntas est, sed ut est potentia rationalis physica et variorum actuum capax. Cf. *Suarez,* Metaphys. disp. 44, sect. 1. De his igitur effectibus hic non agitur.

est, nisi ipsa se voluntas propter finem movet, i. e. agit, prouti id supra expositum est. Unde operatio propter finem actu intentum aut est *ipsa actualis motio voluntatis in finem praelucente clara notitia finis, aut est alia quidem operatio, quae tamen ob ipsum finem hic et nunc et clare cognitum et expresse intentum imperio voluntatis a nobis exercetur.*

51. Quid iam est *finis prosecutio virtualis?* Dicunt communiter virtualem finis prosecutionem locum habere, quando aliquid operamur vi alicuius virtutis ex priore intentione actuali et formali finis in nobis vel actibus nostris relictae. Vel paululum aliter: quando aliquid operamur vi alicuius intentionis actualis et formalis finis, quae simpliciter quidem transiit, virtute tamen adhuc in nobis actionibusque nostris remanet, atque in actiones nostras porro influere pergit. — Requiruntur igitur ad intentionem virtualem finis, quae proprie dicitur, tria: 1° debet praecessisse actualis et vere formalis intentio finis; 2° eam oportet (aliquo saltem modo) cessasse; 3° oportet priorem illam intentionem actualem modo influere in opus vel operationem, quam agimus, per aliquod momentum, quod vel in nobis vel in operationibus nostris ex ipsa remanet.

Atque tale aliquid, quod infra perfectionem actualis et formalis intentionis haeret, quod tamen habituali intentione, de qua infra, perfectius est, admittendum esse fatentur omnes theologi. Et sane, nisi hoc v. g. in sacramentis conficiendis admittatur, ubi intentio aliqua ministri, quae sit mere habituali perfectior, omnino necessaria est, ut fiat sacramentum: et homines fideles innumeris scrupulis et anxietatibus exponentur, et ministris imponetur onus humanis viribus gravius. Cf. *S. Thom.* 3, q. 88, a. 3 ad 3.

Dico eam intentionem mere habituali perfectiorem esse oportere. Nam, quemadmodum in tractatu de sacramentis in genere demonstratur, debet illa intentio actu et moraliter opus externum seu ritum externum ad rationem sacramenti determinare et evehere. Mere autem habitualis intentio et stricte dicta, quoniam actu nihil est, ut mox dicetur, nihil potest

actu determinare et ad certam essendi condicionem naturali superiorem evehere, ne moraliter quidem. Ergo admittenda est intentio quaedam mere habituali perfectior; imperfectior vero actuali et formali, quippe quam diuturniore tempore continuare hominibus vix possibile sit ob magnam quam requirit mentis attentionem; seu est admittenda intentio virtualis. — Et profecto, mercennarius tota die ob mercedem labori incumbit, etsi nequaquam tota die explicite de mercede cogitat. Cessaret enim continuo ab operando, quam primum merces non esset. Influit igitur intentio mercedis consequendae continenter in opus eius; at certo non intentio actualis; ergo virtualis.

52. Sed *quid tandem in se haec virtus sit,* quam dicunt ex priore actuali intentione remanere atque in actus consequentes porro influere, id ad explicandum revera difficillimum est, quamvis unus forte et alter aliter opinetur. — Atque Suarez quidem, qui etiam in hac quaestione vestigia S. Thomae, quantum fieri potest, accurate premit (hic tract. 1, disp. 2, sect. 4, n. 4, fusius autem et uberius de eadem re tract. 3, disp. 6, sect. 5, n. 11 sqq. agit. Cf. etiam De sacramentis in gen. disp. 13, sect. 3) — Suarez igitur laudata disp. 2 opinatur eam virtutem partim sitam esse *in applicatione virtutis exsecutivae ad actualem operationem externam per voluntatem facta, quippe quae applicatio perseveret et continuetur in ipso effectu* (in ipsa scil. operatione externa), donec vel omnino ab actione desistatur vel per intentionem contrariam virtus et influxus prioris intentionis intercipiatur; *partim vero, quoties* nimirum *ab operatione externa,* v. g. ob somnum, *plene cessatum est, in voluntate quadam actuali denuo suscitata, qua opus, quod incepimus, volumus pro occasione continuare.* Etenim quae est virtus prioris intentionis, quando obiectum seu opus susceptum menti post perfectam interruptionem iterum vi memoriae occurrit, ipsum ab intellectu exhibetur, non nudum seu ut aliquid, de quo deliberandum est, sed ut aliquid, de quo deliberatum est, et quod est ob priorem determinationem voluntatis continuandum et ad exitum perducendum. Et quamvis intellectus

de se impotens sit ad determinandam voluntatem ad exercitium actus alicuius efficacis, videtur tamen id facere posse, quoties obiectum exhibetur ut aliquid iam prius a voluntate propria approbatum, acceptatum atque exsecutioni destinatum. Unde facta tali intellectus repraesentatione et recordatione continuo sese voluntas applicat pro occasione data ad opus susceptum novis actionibus prosequendum, adeoque etiam novam et accommodatam volitionem elicit, qua sequentes omnes actiones actualiter vel virtualiter imperantur et diriguntur. Porro manifestum est hanc volitionem in priore intentione actuali inque eius effectu quodam remanente adaequate fundari et radicari suamque ex iis exsistentiam et vim haurire. Ita Suarez.

Atque prima huius explicationis pars potest etiam divi Thomae videri (Contra gent. l. 3, c. 138, § ultima; 2, 2, q. 83, a. 13, alias). Attamen S. Doctor his locis non praecise hoc inquirit, quid illa virtus ex formali intentione remanens in se sit, sed unum hoc docet, nos in exsecutione operis boni et meritorii *non debere,* ut totum et integrum bonum et meritorium sit, continenter de eius bonitate *signate et explicite cogitare.* At num aliqua remissa, tenuis, magis confusa de eius bonitate notitia menti obversari debeat, atque debeat insuper adesse correspondens quidam tenuis actus voluntatis, ut habeatur intentio finis virtualis, id non quaerit.

53. Ceterum est illud, quod Suarez in priore parte suae sententiae profert, si solum per se sumitur, ad admittendum plane difficile. Nihilominus ei inter alios adstipulantur Salmanticenses (tract. 11, disp. 5, dub. 4, n. 39).

Etenim remanere *in operatione mere externa,* quae ab actuali et formali intentione proficiscitur, illam ipsam intentionem secundum quandam virtutem, quae virtus ad ulteriores actus nos propellere et movere possit, id videtur intellegi non posse. Fac enim me immediate ex intentione actuali conficiendi sacramenti alicuius induisse sacras vestes. Numquid haec actio induendi sacras vestes vel eius effectus ut sic, scil. me sacris vestibus indutum esse, ullo me modo

movere et propellere potest, ut e sacristia prodeam, certas et determinatas caerimonias peragam? Quaenam exstat inter has determinatas actiones externas (caerimonias) prioremque operationem induendi vestes per se conexio? Possum sane sacris vestibus indutus esse ad multa. Fingesne igitur a priore illa actione aliquod quasi imperium seu incitamentum procedere inque vestibus indutis remanere, ut altera consequens ad sacramentum conficiendum ex ordine necessaria actio a me ponatur? Haec sane et alia similia satis convincunt hunc modum explicandi, quid sit operari intentione virtuali, per sese non sufficere. *Addit* igitur Coninck (De sacr. in gen. ad q. 64, a. 8, dub. 2), ut has difficultates vitet, actionibus externis *actus imaginationis et appetitus inferioris.* Suarez vero loco posteriore (tract. 3, disp. 6, sect. 5, n. 11) iam in medio relinquit, „utrum haec applicatio consistat in *sola* actione exterioris potentiae sive *etiam in aliquo interiore usu voluntatis, et consequenter in aliqua etiam attentione intellectus, quamvis adeo simplici et remissa,* ut sit imperceptibilis; sic enim homo saepe attendit, et tamen si postea reflectatur, non potest cognoscere nec iudicare se attendisse". Atque hoc ultimum sane est verum, prout multis constat. — Ceterum si hoc alterum additamentum Suarezii locum habere in virtuali intentione conceditur, profecto nescio, quid opus sit adhuc in alia aliqua re illam virtutem ex priore formali et actuali intentione in virtuali intentione remanentem collocare. Hic enim actus voluntatis tenuis et remissus est ipse prioris actus magis expressi et intensioris, intentionis inquam formalis et actualis quae dicitur, vera quaedam, etsi levior, continuatio; et quamvis ipse fortasse pro sua imperfectione non sufficiat ad totam seriem operationum, quibus opus vel res intenta comparatur et perficitur, inducendam primum, sufficit tamen, opinor, ad eas coeptas apte continuandas, ita ut ipso duce et motore ab unis operationibus ad alias convenienter deveniamus, totaque tandem series operationum per ipsum a prima et formali intentione ad finem usque et com-

parationem boni intenti decurratur. Atque rem ita explicandam esse etiam Ioann. de Lugo censet. Cf. De sacramentis in gen. disp. 8, sect. 5, n. 87; De poenit. disp. 7, sect. 4, n. 40. Alii apud Marin (De actibus humanis disp. 2, sect. 7, n. 74) idem sentiunt, inter quos sunt Casp. Hurtado, Oviedo etc.

54. Quod vero Coninck supra (n. 53) addit, id non placet. Quid enim imprimat, quaeso, voluntas illa intentioque actualis imaginativae potentiae? Totam fortasse seriem actionum successive in operis exsecutione perficiendarum? Communiter nos initio actionis ita clare ob mentem habere omnem seriem operationum consequentium, id plane fictitium est, immo est id saepe evidenter impossibile, quando nimirum prima vice a nobis ea series operationum (v. g. ex aliquo libro) decurritur. — Nequit porro imaginatio per se potentias nostras exteriores ad operationes suas movere. Quare etiam Coninck imaginationi appetitum inferiorem addidit, qui eas movere utique ita potest. Appetitus igitur inferior imaginatione ad illas actiones movendus est. Quaero igitur, quid actualis illa intentio addat et imprimat actionibus illis imaginatione repraesentatis, ut sensitivus appetitus in eas feratur et eas ut sibi convenientes appetat. Nam ipsis sane actionibus, quae ponendae sunt, a parte rei et ut sic nihil, communiter saltem, inest, quod appetitum inferiorem ad eas ponendas ullo modo pellicere possit. Aut indicetur, quaenam sit in his actionibus iucunditas aut utilitas sensibilis, quibus possint inferiorem appetitum excitare et movere. Saepius contrarium potius in iis apprehenderis. Cf. *Lugo* l. c. De sacr. in gen. n. 84. Continentur igitur in hac sententia plura improbabilia, immo etiam impossibilia. Quid igitur dicendum?

55. *Dico:* Quoties de non interrupta actionum serie ad finem intentum acquirendum agitur, quae ab actuali et formali intentione finis immediate decurrit, virtualis intentio realiter nihil aliud videtur esse quam actualis et formalis intentio ipsa, quatenus actu valde tenui atque remisso porro continuatur et ad singulas ex ordine actiones ponendas movet.

Quando vero ab operatione plane cessatum fuit, ipsa recte constituitur in voluntate denuo excitata, qua opus incoeptum pro occasione data continuare volumus.

Patet in utroque casu voluntati, ut operari possit, convenientem cognitionem praelucere debere. Id ex generali condicione operandi voluntatis sequitur. — Ratio autem prioris partis haec praecipue afferri potest: quia hoc modo omnia satis commode explicantur, quae usuveniunt, quoties dicimur intentione virtuali operari. Multae enim atque diversae saepe in aliquo fine prosequendo nobis operationes adhibendae et exercendae sunt. Hoc autem modo omnes ipsae communi vinculo et continentur et regulantur, ita ut plene intellegatur, cur una ab alia excipiatur, cur hoc ordine singulae a nobis ponantur. Praesidet enim omnibus eadem voluntas finis, licet diversimode. Habetur porro sic etiam in virtuali intentione principium motus prorsus *actuale*. Nam illa voluntas, quae est virtualis secundum hanc sententiam intentio, etiamsi tenuissima esse supponitur et sine magna mentis contentione fieri, semper tamen aliquid actuale est. Unde apta est, quae actu moveat. Intellegitur etiam differentia, quae est inter intentionem actualem et intentionem virtualem. Illi obversatur finis perceptus clare et distincte, huic minus clare et minus distincte, unde etiam illa intrinsecus multo est robustior et intensior quam haec. — Si vero contra hanc explicationem opponas nos huiusmodi tenuis et remissae voluntatis atque notitiae perseverantis nec conscientiam nec memoriam habere ullam: respondetur id ita esse. Ratio autem, cur ita sit, facile perspicitur. Etenim in hypothesi *mentis attentio avocatur ad alias operationes imperatas et externas* vel etiam internas, eodem tempore ponendas. Quod autem a nobis fit, attentione nostra ita in aliis operationibus distracta et distenta, id reflexam conscientiam facillime, immo morali cum necessitate, effugit, unde nec postea eius possumus recordari. Quoties autem alicuius actus recordari postea possumus, actus fuit in se ipso robustior et rationem formalis et actualis intentionis induerat. Patet iam, cur ex eo, quod huiusmodi actus remissi et levis nec

conscientiam reflexam habemus nec memoriam ullam, minime concludi possit ipsum non adesse vel non affuisse.

56. Series tamen operationum, quae in acquisitionem alicuius finis successive tendunt et ducunt, saepissime totaliter abrumpitur, v. g. somno. Id nemo negat. Postea vero eas iterum vel nullo vel levissimo negotio a nobis suscipi etiam usu constat. Quomodo hoc explicandum est? Nescio, num hoc explicari commodius possit, quam olim Suarez id fecit. Nihil enim asserit, quod experientiae contradicit, nihil, quod non situm est in natura rerum, nihil improbabile. (Vide supra n. 52.) Addo tamen unum: videri in ipsa voluntate nostra esse naturalem inclinationem ad inhaerendum coeptis atque omnino iis, quae semel libere et absolute decrevimus nec adhuc efficaciter retractavimus. Quod nisi esset, male provisum esset de ipsa natura nostra. Continenter enim iam semel conclusa atque coepta iterum essent statuenda, concludenda, incipienda, atque ita maius et diuturnius omne negotium vix umquam ad felicem exitum posset perduci. Dicimus itaque ex priore intentione actuali remanere in voluntate vehementem propensionem ad opus statutum et incoeptum continuandum; recurrente autem memoria operis statuti et incoepti voluntatem ob vehementem propensionem in ipsum facillime eius in se excitare quandam volitionem actualem.

Quid sit *habitualiter vel ex habitu propter finem operari,* non omnes eodem modo explicant, immo diversas his vocibus notiones subiciunt. Uni dicunt habitualiter nos operari propter aliquem finem, quando cum habitu quodam nobis inhaerente nosque inclinante in certum aliquem finem quidquid tandem operamur, licet operatio ipsa fiat propter alium prorsus finem, dummodo hic eiusmodi sit, ut habitum illum non tollat. Hic modus loquendi apud S. Thomam frequens est, sed valde improprius. Cf. v. g. 2, 2, q. 24, a. 10 ad 2[1]; 1, 2, q. 88, a. 1 ad 2; q. 7 de malo a. 1 ad 4, et alias.

[1] Hoc modo ait S. Doctor: „Quod amatur in peccato veniali, propter Deum amatur habitu, etsi non actu.“ Similiter altero loco 1, 2, q. 88, a. 1 ad 2:

Porro illam ipsam quam alii vocant virtualem finis intentionem vel virtualem voluntatem finis, alii eius habitualem intentionem vel voluntatem vocant. Hoc sensu auctore Caietano S. Thomas locutus est 3, q. 64, a. 8 ad 3. Nec aliter S. Bonaventura 2, dist. 41, a. 1, q. 3 ad 6, § „Notandum". Minus conveniens, quia ambigua locutio.

Alii denique alio etiam sensu vocem habitualis intentionis vel habitualis voluntatis adhibent. Scil.: *relatum fuit opus aliquod* vel operatio aliqua aut particulariter aut sub universali quadam ratione ab agente *per modum obiecti in aliquem finem*, v. g. omnia opera diei in honorem Dei. Exercetur nunc ab agente opus prius oblatum, neque tamen iam vi illius intentionis nec ob illum finem, in quem antea opus ut obiectum ipse agens rettulerat vel ordinaverat. Hunc enim finem hancque intentionem supponitur ex mente agentis prorsus evanuisse, unde neque fieri potest, ut hic finis vel formaliter vel virtualiter in opus influat. Neque tamen is, qui modo movet finis, eiusmodi est, ut prioris finis atque intentionis vel formalis vel virtualis retractatio censeri queat, immo vero prior intentio nulla prorsus contraria actione retractata est. Opus igitur atque operatio, quae tali modo fiunt, dicuntur habitu referri in illum finem olim intentum, vel dicuntur ex habituali voluntate illius prioris finis (v. g. honoris Dei) fieri, idque solum propterea, *quia prior intentio olim habita non est retractata.* Atque hoc sensu accipitur iam ordinarie locutio: finis intentio vel voluntas habitualis, estque vere proprius huius expressionis usus.

Exemplum intentionis habitualis habes etiam, quando v. g. heri sacrae Missae sacrificium hodiernum voluisti offerre pro animabus in purgatorio detentis, nihilque amplius de ea intentione cogitans neque tamen etiam eam ullo modo retractatam habens, nunc Missam celebras.

„Veniale autem peccatum non excludit habitualem ordinationem actus humani in Deum, sed solum actualem." — Positivam explicationem huius loquendi modi dabo infra.

Denique dicimur operari propter finem aliquem *interpretative* intentum; nimirum tum, quando directa quidem et expressa intentio agentis sistit omnino in alio quodam bono seu in alia quadam re, quam ea est, quae dicitur interpretative intendi; ipsa tamen haec res natura sua fertur tenditque in illud bonum illumque finem, in quem dicimur interpretative ferri. Dicimur igitur, quando res ita se habent, ulteriorem hunc finem interpretative intendere. Atque hoc modo is, qui operatur honeste propter bonitatem misericordiae vel iustitiae, dicitur operari propter Deum et implere illud in 1 Cor. 10, 31: „Omnia in gloriam Dei facite", interpretative scil., etsi signate et explicite de Deo minime cogitat.

Interdum expressio intentionis interpretativae etiam aliter accipitur. Intendimus unam rem explicite et signate, quae tamen aliam rem suo ambitu includit. Altera haec res, utpote quae in priore, quae explicite intenditur, sicut contentum in continenti includatur, dicitur interpretative per illam intendi. Potest sane huiusmodi interpretativa intentio etiam per modum intentionis habitualis adesse. Hoc pro doctrina de sacramentis notandum est.

ARTICULUS SECUNDUS.

DE FINE ULTIMO.

§ 1.

Sitne admittendus aliquis finis omnino ultimus humanae vitae.

57. In 1, 2, q. 1, a. 4 quaerit S. Thomas: „Utrum sit aliquis ultimus finis humanae vitae." Prouti et ex corpore articuli et ex obiectionibus elucet, sensus huius quaestionis est: possitne humana vita, ut totum quoddam est, ordinari et disponi tantummodo statuto et admisso aliquo fine vere ultimo totius humanae vitae, an id fieri etiam possit, asserto pro homine infinito quodam progressu in appetendis finibus, qui unus ex alio sine limite pendeat, sine ullo tamen fine, qui vere et

proprie ultimus totius vitae sit. Supponit autem S. Doctor totam vitam humanam debere posse recte ordinari. Idque iure sumit, cum omnis homo, qui in Deum providum credit, immo qui omnem humanitatem non exuit, iudicet alias actiones humanas *simpliciter recte* fieri, alias *simpliciter non recte, totamque vitam esse recte ordinandam.*

Hac autem quaestione praeoccupavit S. Doctor disceptationem illius sententiae, quam post plura demum saecula Kant professus est: finem humanae vitae in indefinito quodam progressu versus hominis bonum perfectum situm esse, quod tamen ipsum bonum ut assequamur, fieri non posse[1].

Gravior inter alias ratio, cur haec falsa opinio vera videri possit, est prima illa, quam sibi S. Doctor in hoc articulo 4 opponit. Etenim est omne bonum, ut dicitur, diffusivum sui atque hac ratione radix alterius boni. Videtur igitur dicendum ex omni bono ab homine obtento prodire conaturaliter novum et auctum bonum, idque sine fine, ita ut tandem fateri oporteat hominem sine fine in bonis comparandis progredi posse; atque adeo admittendum esse progressum quendam infinitum in finibus et bonis, quae homini conveniant quaeque simul alia ex aliis sine fine aptentur. — Sed statuendum contrarium.

Dico: Est aliquis ultimus finis humanae vitae a parte rei omnino admittendus; admitti vero sine evidenti errore et sine haeresi progressus quidam infinitus in finibus appetendis, quorum alii ex aliis aptentur et pendeant, non potest.

Non quaeritur hic, possitne homo diversissimos fines particulares diversis actionum seriebus *pro arbitratu* suo prosequi atque prosecutioni unius huiusmodi finis alium finem, alia serie actionum prosequendum, sine limite *per accidens* addere. Hoc cotidie fieri videmus. Quod quaeritur, est hoc: num ordinatio aliqua totius humanae vitae, ut totum quoddam est, locum habere possit, si usuveniat revera *talis sine fine progressus in*

[1] Cf. etiam Contra gent. l. 3, c. 2, n. 2. 3.

finibus per se ordinatis, i. e. *quorum unus ab altero obiective pendet.* — Nec hoc in hoc articulo indagatur, in quanam praecise re seu in quonam bono hic ultimus humanae vitae finis vere et a parte rei consistat. Hoc alias investigabitur. Hic unum quaeritur, num vita humana, quae sane tota ordinanda est, ordinari omnino tota possit, si ultimum aliquem eius finem non admittamus.

58. *Prima probatio* divi Thomae et negativa continetur in argumento „Contra est". Sumpta est ex Metaph. Arist. l. 2, text. 8 (ed. Didot l. 1 *a*, c. 2, n. 9). Bonum et finis dicuntur relative in ordine ad appetentem, quem ut perficiant apta sunt. Iam vero finis et bonum, ad quod perveniri non potest, nisi factus sit prius infinitus quidam progressus successivus in bonis prosequendis et obtinendis, perficere appetentem numquam potest, quia condicionem impossibilem involvit, scil. facti successivi progressus infiniti. Ergo tale bonum non est pro appetente bonum. Ergo neque finis. — Breviter: Bonum ab homine infinite distans et tantum infinitis quasi passibus obtinendum pro homine bonum non est, quia incomparabile. Ergo nec finis.

Alteram ex visceribus tractatus, in quo versamur, haustam *probationem* S. Thomas in corpore articuli delineavit. Delineavit, inquam. Nam plenum argumentum non dedit, principium autem quoddam stabilivit, quo admisso demonstratio facilis est. Ostendit igitur: sine fine aliquo ultimo nec ullum ordinem intentionis nec ullum ordinem exsecutionis in ulla serie actionum locum habere posse, quoniam hoc modo principium utriusque ordinis conficiendi pro omni actionum serie deest. Quare necesse est omnem rectam actionum ordinationem in ea suppositione pro omni actionum serie deficere. — Quaeres, cur et quomodo vera sit thesis, hoc ipsum si est verum. Demonstro igitur thesim adhibens fundamenta a S. Thoma posita.

Constare debet apud omnem hominem cordatum non singulas solum actiones nec singulas dumtaxat actionum series, sed totum humanae vitae cursum omnesque eius actiones posse et debere recte et laudabiliter ab homine ordinari. Tantum

is, qui nec Deum nec providentiam esse credit, aliter opinari potest. Unde, cum sine principio ordinis ordo esse non possit, efficitur, ut principium quoddam summum admittendum sit, quod toti vitae humanae omnibusque eius actionibus praesideat et ex quo de convenientia simpliciter omnis prorsus actionis particularis iudicium ferri queat. *Porro tale principium non potest esse nisi ultimus finis totius humanae vitae.* Ergo talis finis ultimus totius humanae vitae plane admittendus est.

Prob. min. duce S. Thoma.

Nullus ordo nullaque ad finem quendam obtinendum recta actionum ordinatio esse potest sine consilio. Nullum autem potest esse consilium sine fine saltem respective ultimo relate ad eam actionem et eam actionum seriem, de qua rite instituenda agitur. Quare sine fine aliquo respective ultimo nullus ordo intentionis relate ad particularem actionem et particularem aliquam seriem actionum. Ergo etiam sine aliquo fine absolute ultimo nullus ordo intentionis quoad actiones omnes collective sumptas, quae constituunt totum vitae humanae cursum, statui potest. — Illatio haec ultima ob perfectam rationis paritatem ex priore colligitur. *Prob. min.* Ut possimus consiliari de actionibus nostris rite instituendis, oportet nos velle consiliari. Ratio autem, cur velimus consiliari, non potest esse nisi finis et bonum comparandum vel prosequendum. Ergo. — Insuper necesse est omnis consiliatio proficiscatur a certo quodam et determinato, primo et per se intento fine et bono, ut a principio; secus enim consiliatio omni certa norma et fundamento caret; necesse vero est ipsa incerta in omnem partem vagetur et fluctuet, cum nesciatur, quid tandem prosequendum, in quod dirigendum actio sit. Dicere autem omne consilium de actionibus rite instituendis necessario proficisci ab aliquo certo et determinato, primo et per se intento fine, idem est atque affirmare a fine aliquo, suo saltem modo, ultimo omne consilium exordium ducere debere. — Porro uti sine fine aliquo ultimo corruit ordo intentionis, ita infinitus in finibus per se ordinatis progressus efficit, ut consilium ad

nihil terminari possit, quod primum in exsecutione ponendum sit; si quidem ante omnem terminum et medium assignabile, alius terminus prius etiam ponendus sit necesse est. Ergo tollitur hoc modo ordo etiam exsecutionis. — Et haec est probatio S. Thomae de necessitate finis ultimi totius vitae humanae in laudato articulo. Cf. *Medina* ad hunc articulum. *Valentia* 1, 2, disp. 1, q. 1, punct. 4, § „*Tertio*". *Ioann. a S. Thoma* disp. 1, a. 5, n. 2. *Salmanticenses* ad hunc articulum.

Obicies contra hoc argumentum: consequi ex ipso falsum. Ergo. — *Antec. ostenditur.* Secundum hoc argumentum de toto vitae cursu rite instituendo pronuntiari non potest, nisi perspecto fine totius humanae vitae ultimo. Ergo ne de una quidem singulari actione vitae pronuntiari absolute potest, conveniatne nobis *simpliciter,* nisi eo fine perspecto. Nam actionem vere simpliciter nobis convenire, est eam non solum convenire nobis in ordine ad aliquod bonum particulare acquirendum, sed relate ad totum vitae cursum rite instituendum. Iam vero hoc falsum est. Quis enim v. g. non videt mendacium esse vitandum, temperate esse vivendum et alia multa, etsi nihil ipse de ultimo fine totius humanae vitae prius cognoverit? Ergo.

Respondeo: Conc. antec. Nego cons. Ad probat. Dist. antec.: De toto, ut totum est complectiturque omnes omnino actiones humanae vitae, pronuntiari ipsumque ordinari non potest, nisi perspecto fine totius humanae vitae, *conc. antec.;* ne pronuntiari quidem de particularibus multis actionibus potest nisi eo fine perspecto, *nego antec. Nego cons.* Supponitur falso, quoniam tota vita humana, ut totum aliquid est, non potest rite et integre ordinari nisi ex summo eius principio atque ultimo eius fine cognito et perspecto, ita nec perspici posse aliquam particularem actionem talem esse, quae omnino nobis conveniat aut disconveniat, nisi eodem fine perspecto et cognito. Licet igitur verum sit, quando tota formaliter vita ordinanda est, id fieri non posse nisi ex summo quodam principio, i. e. fine ultimo cognito et perspecto, fieri tamen

potest, ut aliqua particularis actio adeo nobis necessaria esse cognoscatur dignitatique humanae naturae adeo consentanea, ut certo pronuntiare possimus ipsam non posse non convenire homini, etsi, quis sit ultimus finis humanae vitae, antecedenter ignoratur vel non attenditur, quod sane de actibus in obiectione laudatis plenissime valet.

Coroll. Est ergo physice necessarium, ut homo, qui deliberate operatur, agat saltem propter finem ultimum negative et secundum quid seu qui est in certa serie actionum ultimus. Sequitur ex praecedenti argumento. Cf. *Tanner,* De beatit. disp. 1, q. 1, dub. 3, n. 28. *Suarez,* De beatitudine disp. 3. sect. 1, n. 4.

59. *Prob. 3°* thesis ex ipsa constitutione omnis naturae (*Suarez* disp. 3, sect. 1, n. 1 et 2).

Substantialis natura omnis, quae vere in se una est, et, nisi una est, substantialis natura non est, dicit unam quandam et definitam, radicalem et substantialem in bonum proprium et determinatum tendentiam. Unde non potest, si diversos actus habet, in omnes per se et naturae ordine aeque primo et principaliter tendere et ordinari; secus enim una eademque substantialiter natura in diversas partes sine ullo inter se ordine discerperetur, atque ita ipsa substantialis eius et radicalis unitas perderetur. Ergo qui sunt actus imperfectiores propter perfectiores, hi vero naturae ordine propter perfectissimum actum exercendi sunt, cuius illa natura capax est. Perfectissimus autem alicuius naturae actus sicuti ille est, qui perfectissimo essentialiter modo, quo natura illa potest, circa bonum eius perfectissimum versatur, ita ipse exercendus est propter hoc ipsum bonum suo modo perfecte consequendum. Unde hoc ipsum bonum ratio ultima est, cur tandem ex ordine naturae omnes actiones illius naturae exercendae sint. Bonum autem huiusmodi, propter quod omnes alicuius naturae actus tandem exercere oportet, ultimum finem positive et absolute huius naturae constituit. Habet igitur omnis substantialis natura aliquem finem ultimum positive et absolute eumque internae perfectioni illius

naturae perfecte accommodatum. Ergo humana etiam natura atque adeo tota vita humana huiusmodi finem ultimum habet. — Hinc autem ulterius sequitur, cum omnium hominum una eademque specifice substantialis natura sit, omnes homines eundem finem simpliciter ultimum prosequendum habere. — Qui autem in particulari hic ultimus omnino finis vitae humanae et omnium hominum sit, alias ostendendum. Dicamus hic breviter, esse omnis humanae vitae omniumque hominum finem absolute ultimum ipsum Deum perfectiore, quo in concreto fieri potest, modo a nobis cognoscendum et possidendum. Hoc rationibus et innumeris plane locis S. Scripturae alibi manifesto et invicte demonstratur; unde contrarium dicere est haereticum.

Ad obiectionem initio factam respondeo: Praecedentibus effectum est debere esse summum quoddam bonum humanae naturae, in quo haec ut in fine suo ultimo sistat atque quiescat. Cum porro aliunde constet hoc summum bonum esse Deum, facile intellegitur, cur acquisito Deo omnino sistat appetitus noster, nec quicquam ultra ut exsatiativum sui desideret; quandoquidem Deus infinitum bonum est, quod omnia alia bona praehabet et eminenter in se unum complectitur. Licet igitur omne bonum sui diffusivum sit, tamen nihil prohibet, immo prorsus necessarium est, ut sit bonum quoddam summum, a quo quidem omne aliud bonum profluat, quod ipsum tamen a nullo procedat. — *In forma respondeo: Conc. antec. Nego cons. et consequentiam,* quia humana natura in supremo bono et infinito, pro mensura perfectionis suae, ut in fine suo absolute ultimo sistit. Cf. *S. Thom.* hic ad 1.

§ 2.

Num omnis appetitus, qui a voluntate deliberata elicitur, boni alicuius particularis finisque negative ultimi pendeat ab aliquo appetitu item elicito finis positive et absolute ultimi.

60. Bonum, quod dicitur *finis ultimus negative,* est res ita per se bona et appetibilis, ut tamen 1° etiam postquam comparata est, appetitum voluntatis non sit omnino satiatura,

neque revera neque opinione agentis; ut 2° saltem hic et nunc nec actu nec virtute propter alium ulteriorem finem nec appetatur nec intendatur ab operante. Bonum vero, quod est *finis positive et absolute ultimus,* dicit eiusmodi per se bonum, quod appetitur ut omnem appetitum appetentis, saltem ex eius opinione, consummans et exsatians. Potest autem hic *finis absolute ultimus dupliciter concipi: aut mere formaliter atque communiter,* atque sic *est ipsa beatitudo hominis formaliter sumpta seu status omni bono perfectus; aut sumitur materialiter et in particulari, quatenus aliqua res seu aliqua congeries rerum concipitur et appetitur, ut huiusmodi perfectum statum afferens.*

Sunt qui opinari videantur non posse nos elicere ullum appetitum deliberatum de bono aliquo particulari consequendo, nisi formaliter eliciamus vel elicuerimus intentionem finis alicuius absolute ultimi, ex qua intentione omnis alius actus deliberatus voluntatis de bono particulari saltem virtualiter pendeat. Inter quos imprimis est Ioannes a S. Thoma (disp. 1, a. 5, n. 20 et uberius a. 6, n. 16 sqq.). Hic vero vel hoc docet actum deliberatum de fine negative ultimo elici non posse sine dependentia saltem virtuali ab intentione alicuius finis positive et absolute ultimi non solum formaliter sumpti, *sed etiam materialiter.* Porro Vasquezium vehementissime exagitat (n. 20 sqq.), quoniam contrariam sententiam (in 1, 2, disp. 6, c. 1 et 2) defenderit; quamvis Vasquez minime neget posse vero aliquo, etsi diminuto dumtaxat sensu, affirmari, nos, quaecumque appetimus et operamur, propter finem positive ultimum et appetere et operari. Refertur etiam pro eadem sententia Caietanus (hic a. 6) contra primum motivum Scoti. Dicit enim voluntatem velle posse bonum particulare, etsi intellectus nihil de fine ultimo cogitet, propter finem positive ultimum, non quidem volitum actualiter, volitum tamen virtualiter. — At si comparantur ea, quae habet 1, q. 82, a. 2 § „Verumtamen", haec verba facile diversum sensum admittunt ab eo, quem primo aspectu prae se ferunt. Ibi

asserit iam tum nos appetere finem positive ultimum virtualiter, quando ea appetimus, quae beatitudini, quam naturaliter (appetitu naturali) *appetimus, consentanea sunt,* ut v. g. vitam. Et hoc quidem modo nos appetere in omni bono et fine particulari finem ultimum adversa etiam sententia facile, ut infra videbimus, concedit. Affertur pro eadem etiam sententia *Capreolus* in 1 dist. 2, q. 3, a. 1 circa primam conclusionem; alii.

Ratio eorum, qui ita sentiunt, potissima haec est: S. Thomas docet (hic a. 6): Quando homo aliquid sub ratione boni appetit, aut appetit illud ut bonum perfectum, et sic est finis ultimus ipse, aut ut imperfectum atque tendens in bonum perfectum. Atqui si hoc posteriore modo bonum aliquod attingimus atque appetimus, „ut tendens in bonum perfectum", necesse est bonum perfectum ipsum ut „rationem quae" [scil. moveat] etiam simul attingamus et appetamus. Idem confirmant ex responso S. Thomae ibid. ad 3.

At vero, si ita interpretamur S. Thomam eo loco (a. 6), non solum alios Thomistas adversarios habebimus, ut Medinam (ibid.), Ferrariensem (Contra gent. l. 3, c. 17), Billuart (hic), sed etiam valere videntur plures saltem ex obiectionibus Scoti, quibus hic in 4, dist. 49, q. 10 contra divum Thomam, quem ita intellegebat, pugnavit.

61. *Dico igitur:* Nihil opus est, ut omnem deliberatum appetitum et elicitum boni particularis et finis ultimi negative, praecedat aliquis elicitus appetitus finis ultimi positive, sive hic formaliter sive materialiter sumitur; simul tamen verum est omnem hominem in omni actu appetitus aliquo modo finem positive ultimum appetere.

Et revera, quod *ad priorem partem asserti* attinet, nec experientia nec ratio ulla a priori nos cogit, ut tale aliquid admittamus. Non experientia: Quis enim in se umquam expertus est se huiusmodi actum circa finem absolute ultimum solere elicere, priusquam alios actus circa particularia bona etiam efficaces eliciat? Dicunt Salmanticenses nos id non animadvertere. At hoc in re tali, unde omnis efficax appetitus

secundum adversarios pendet, admitti nequit. Cf. *Raynaud,* Moralis disciplina dist. 1, q. 1, a. 2, n. 24 et 25. — Nec idem probatur ratione aliqua necessaria a priori, immo contrarium probatur. Etenim appetitus rationalis sic est quaedam radicalis tendentia in bonum perfectum seu beatitudinem, ut nihilominus *proxime et formaliter dicat affinitatem ad omne omnino bonum* seu ad quidquid boni rationem in se continet. Ex hac quidem formali voluntatis adaptatione ad omne bonum, tandem iure illud alterum concludimus, exsatiari voluntatem revera non posse ullis bonis particularibus et imperfectis, quantocumque haec numero, quantacumque intensitate augentur, sed exsatiari eam omnino non posse nisi uno absolute perfecto et universali bono, quod eminenti modo omnia prorsus bona particularia in se continet et secum affert. At sic verum manet illud, nobis vere appetibilia esse per sese et secundum se omnia particularia bona esseque voluntati ipsa per se proxime et formaliter affinia, consentanea. Cur ergo non possunt haec per se sola et secundum se appeti? ubi enim est per se sufficiens appetibilitas obiecti, potest etiam esse, dummodo bonum hoc appetibile sufficienter per intellectum voluntati applicetur, vera eius per se appetitio.

Dices bona particularia non posse per se et secundum se sola appeti, quoniam non exsatiant appetitum; unde in iis quiescere appetitus non potest (Ioann. a S. Thoma). — *Respondeo* hoc argumento demonstrari quidem omni bono particulari obtento pergere posse et naturaliter etiam pergere reapse appetitum rationalem ad alia bona ulteriora appetenda, quia nondum satiatus est simpliciter; neque tamen hoc argumento demonstrari potest bono particulari ut sic non inesse sufficientem vim movendi appetitum rationalem per modum finis ad sui appetitionem, sed eam vim derivandam, vel iuvandam saltem esse, ex aliqua intentione boni universalis, seu rectius et verius, ex ipso bono universali prius appetito. Cf. *Suarez* disp. 3, sect. 1, n. 4 et sect. 5, n. 3. *Medina* hic 1, 2, q. 1, a. 6, § „Quarta conclusio".

62. Sed quid ad S. Thomam? Respondetur S. Thomam satis caute locutum esse, atque explicuisse ipsum, quomodo velit, hominem quaecumque vult, propter ultimum finem velle et appetere, scil. secundum prudentem quandam aestimationem et interpretationem, atque hoc modo virtualiter. Cf. *Caietan.* ad 1, q. 82, a. 2. Scilicet quoniam, quoties alicuius rei incohationem volumus, censemur in incohatione ipsam rem completam velle. Id sane in bonis, quae appetimus, maxime verum est. Si enim bonum imperfectum et mere incohatum praecise propter aliquam similitudinem et participationem boni perfecti, quae ipsi obiective inest. nos ad se trahit, nonne bonum ipsum perfectum in ipso et per ipsum nos quodammodo ad se trahit? Et revera ipse S. Doctor in Sent. l. 4, dist. 49, q. 1, a. 3 solutio 4 in corp. et ad 2 diserte docet: propterea censeri omnem hominem appetere in re, quam appetit, beatitudinem, quia omnis quae appetitur res propter suam bonitatem appetitur, quae sit quaedam, etsi imperfecta, similitudo (et quasi pars) verae beatitudinis, et hoc etiam tunc locum habere indicat, quando agens et appetens animadvertit et videt abducere revera hanc rem, quam appetit, a vera felicitate et beatitudine. Audi ipsum: „Ad secundum dicendum," inquit, „quod aliquid ordinari ad beatitudinem per desiderium dupliciter contingit: uno modo, sicut quod quaeritur, ut per hoc homo ad beatitudinem perveniat; sicut aliquis vult operari opera virtutum. ut per hoc beatitudinem mereatur [intentione signata et explicita beatitudinis]; alio modo, cum quis appetit aliquid ex hoc ipso, quod habet aliquam *similitudinem* beatitudinis. Cum enim voluntas appetit aliquid: ex hoc ipso efficitur, ut desideret illud, in quo eius aliqua similitudo invenitur, quamvis principale desideratum habere non possit. *Et hoc modo* omnes, qui peccata appetunt, ad beatitudinem tendunt et ad Dei imitationem, ut dicit Augustinus, Confess. l. 2, c. 6 sic dicens: ‚Superbia celsitudinem imitatur, cum tu sis unus super omnia Deus excelsus; ambitio quid nisi honores quaerit et gloriam, cum tu sis prae cunctis honorandus unus gloriosus in aeternum?' Et similiter inducit [Augustinus] de aliis vitiis." — Cf. quae ibidem ad 3 addit. Loquitur igitur S. Doctor locis laudatis de intentione boni universalis non semper explicita et signata, sed saltem implicita et exercita, quae continetur in omni appetitione boni et finis particularis.

63. Negata vero hac sententia, bonum particulare et finem negative ultimum appeti a nobis non posse nisi in virtute alicuius appetitus eliciti, qui versetur circa finem positive ultimum, quomodo iam vera est illa doctrina, quam S. Thomas hic 1, 2, q. 1, a. 6 ad 3 tradit? „Ad tertium dicendum, quod non oportet, ut semper aliquis cogitet de ultimo fine, quandocumque aliquid appetit vel operatur; *sed virtus primae intentionis, quae est respectu ultimi finis,* manet in quolibet appetitu cuiuscumque rei, etiam si de ultimo fine non cogitetur, sicut non oportet, quod, qui vadit per viam, in quolibet passu cogitet de fine." — Respondeo totam difficultatem loci contineri in ultima sententia: „sed virtus primae intentionis" etc. Quaenam iam est haec prima intentio ultimi finis, cuius virtus manet in quolibet appetitu cuiuscumque rei, quamque igitur exuere atque deponere non possumus?

Opinor eam intentionem (modo dicimus tendentiam) esse ipsam inclinationem voluntatis naturalem in omne bonum seu in bonum in communi, qua ipse creator nobis suam quasi intentionem et directionem impressit, qua fit, ut nisi in bonum aliquod tendere omnino non possimus, et in bonum ipsum perfectum omnes naturaliter tendamus. (Cf. 1, q. 103, a. 8 in corp. et ad 1.) Haec enim naturaliter indita intentio et inclinatio in omne bonum capacitatem animi formaliter et per se amplissimam reddit, non solum passive, sed etiam active, ita ut nisi fine simpliciter et positive ultimo bonoque obtento infinito nec expleri nec omnino quiescere animus possit. Quaerit igitur suae capacitatis expletionem animus, atque voluntas aliquo modo in omni re, quam appetit, illius capacitatis expletionem quaerit. Unde fit, ut recte dicatur animum atque voluntatem, quaecumque bona appetunt praeter illud summum et infinitum bonum, ea appetere omnia et singula, ut sunt summi illius boni imperfectae quaedam et inadaequatae anticipationes vel participationes. Quare intentio finis ultimi, quae sua virtute subest et inest suo modo omni appetitui elicito cuiuscumque rei, etsi de ultimo fine actu non cogitatur, recte constituitur in intentione appetituque naturali boni universalis et finis ultimi a creatore nobis indito. — Cf. 1, 2, q. 6, a. 4 ad 3 et infra occasione alterius quaestionis plura trademus.

64. Hinc patet iam *altera pars* assertionis factae. Etenim 1° quotiescumque volumus aliquam rem propter se et ut finem, ideo eam volumus et appetimus, quia et bona est, i. e. quia ultimo fini sub aliquo saltem respectu ex intima sua natura assimilatur (cf. Contra gent. l. 3, c. 19), et quoniam simul apta est, quae capacitatem illam animi nostri quasi infinitam boni pro sua parte expleat. Ad rem S. Augustinus in illud psalmi 52 „Beata gens“ etc.: „Ergo ne miser sit,“ inquit, „malus est, et ideo miserior est, quia malus est. Depellendae ergo miseriae causa et acquirendae beatitudinis causa faciunt omnes homines, quidquid vel boni faciunt vel mali. [Non intentione sane explicita semper et signata, sed aliquo modo semper implicite et exercite.] Semper ergo beati esse volunt, sive male viventes sive bene viventes beati esse volunt. Et non contingit omnibus, quod omnes esse volunt; omnes enim beati esse volunt, non autem erunt nisi illi, qui iusti esse volunt.“ Quare volentes et appetentes aliquid boni illud semper per modum cuiusdam incohationis boni perfecti et plene satiantis appetitum nostrum appetimus; unde in ipso quasi ipsum bonum perfectum appetimus, qui est ultimus finis. — Idem

2° confirmatur analogia. Sicut Deus, ut est causa prima efficiens, iure dicitur operari in omni operante ratione virium, quas ipse omni agenti dat atque conservat, ita merito dicitur movere ipse finaliter ad prosecutionem omnis boni omnem appetentem, quia, quidquid boni seu quaecumque ratio boni in aliqua re nos finaliter movet, id ab ipso derivatur ut a causa exemplari, finali, efficiente. Unde ipsius bonitas in omni nos bono particulari quodammodo trahit non efficienter, sed finaliter. Cf. De verit. q. 22, a. 2; 1, q. 105, a. 5[1], ibid. q. 6, a. 4 et a. 1 ad 2; 1, q. 44, a. 4 ad 3; Contra gent. l. 3, c. 17. 19 etc.

65. Ex loco, quem modo laudavi ex 1, q. 44, a. 4 ad 3, enascitur quaedam quaestio. Ait S. Doctor: „Ad tertium dicendum, quod omnia appetunt Deum ut finem, appetendo quodcumque bonum, sive appetitu intellegibili sive sensibili sive naturali, qui est sine cognitione. Quia nihil habet rationem boni et appetibilis nisi secundum quod participat Dei similitudinem." Numquid vel tum hoc verum est, quando appetimus peccaminosum et mere apparens[2] bonum? Potestne ullo modo vere dici nos vel peccantes non solum appetere aliquo modo finem ultimum in abstracto seu in communi, scil. felicitatem, quod dici posse vidimus; sed appetere eam etiam in concreto et in particulari seu nos appetere Deum? Appetere nos aliquo modo Deum in bonis honestis appetendis, si ipsa appetimus ut honesta sunt, id suppositis iis, quae dicta sunt, palam est.

Vasquez in 1, 1, disp. 6, c. 3 hunc loquendi modum prorsus improbat. Quo enim sano sensu potest dici peccatorem ut sic appetere Deum actione illa, qua a Deo avertitur, et qua ipse foedatur? Ipsi consentit Lessius in 1, 2, a. 6, dub. 2. — At sensu illo diminuto, quo S. Thomas hac locutione usus est, etiam in peccaminosis actionibus est vera. Vide omnino locum supra ad Sent. l. 4, q. 49 a S. Thoma prolatum. Conferri etiam potest *Pseudo-Dionysius,* De divinis nominibus c. 4, et *Suarez* disp. 3, sect. 6, n. 4 sqq.

---

[1] Verba, quae attendenda sunt, sunt haec: „Cum omnis operatio sit propter aliquod bonum verum aut apparens; nihil autem est vel apparet bonum nisi secundum quod participat aliquam similitudinem summi boni: sequitur, quod ipse Deus sit cuiuslibet operationis causa, ut finis."

[2] Quando bonum apparens nominamus, cavendus error, quasi omnino nihil boni huiusmodi obiecti umquam insit. Inest ipsi saepe aliqua vera bonitas ratioque boni non tantum opinione agentis, sed etiam a parte rei. Sed quoniam hoc bonum pugnat cum bono superioris ordinis ipsumque pessumdat, ideo est simpliciter malum, licet secundum quid sit bonum, et hoc sensu est apparens bonum.

Possumus igitur dicere, quoniam peccator tendit in quandam similitudinem cum Deo, eum eatenus etiam tendere in Deum. Verum tamen est multo minore etiam proprietate hanc phrasim usurpari, peccantem actu peccaminoso appetere Deum quam ipsum eo actu appetere beatitudinem. Nam omnis peccans actione sua mala quaerit necessario quandam sui satisfactionem, quietem, iucunditatem. Haec autem quaedam beatitudinis ratio est. In Deum vero ex parte sua non tendit peccans nisi quatenus etiam infima quaeque bona semper retinent quandam similitudinem cum glorioso Deo, secundum scil. ultimam resonantiam, ut Pseudo-Dionysius l. c. ait. „Ex parte sua", inquam. Nam cum omnis omnino actio, ut ens est et actio, etiam sit immediate a Deo, non ab homine tantum, sane ex parte Dei seu quatenus est a Deo, etiam peccaminosa hominis actio perfecta ratione in Deum tendit. Nam omnia propter se ipsum operatur Deus.

§ 3.

Utrum unius hominis possint esse plures fines absolute ultimi (S. Thom. 1, 2, q. 1, a. 5).

66. Aliis verbis eadem haec quaestio hoc modo interrogari potest: Potestne unus idemque homo plures res aut collectiones rerum, inter se adaequate diversas, simul ita appetere, ut singulae seorsum ab eo concipiantur atque appetantur, ut fines absolute et simpliciter ultimi, i. e. potestne homo ita ipsa appetere, ut singulis comparatis sibi promittat consequi perfectam prorsus appetitus sui satietatem atque quietem? — Respondet S. Thomas negative. Et prima eius ratio est vera rei demonstratio. Cf. *Suarez* disp. 3, sect. 3, n. 4.

„Prima ratio est," inquit S. Doctor, „quia, cum unumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis ut ultimum finem, quod appetit ut bonum perfectum et completivum sui ipsius. Unde Augustinus dicit De civit. Dei l. 19, c. 1: ‚Finem hominum nunc dicimus, non quod consumitur, ut non sit, sed quod perficitur, ut plene sit.' Oportet igitur, quod ultimus finis ita impleat totum hominis appetitum, quod nihil extra ipsum appetendum relinquatur; quod esse non potest, si aliquid extraneum ad ipsius perfectionem requiratur. Unde non potest esse, quod in duo sic tendat appetitus ac si sit utrumque bonum perfectum ipsius."

Altera ratio S. Thomae pro hoc asserto demonstrando videtur hoc modo recte exhiberi: Omnis substantialis natura, utpote quae ut sic intrinsecam dicat unitatem, necesse est dicat unam radicalem et maxime propriam tendentiam activam, cui ceterae quae forte ei insunt tendentiae naturaliter subordinentur et subserviant. Secus enim si esset, una natura iam non una esset nec ut una operaretur, sed esset in se ipsa divisa et plures. Tendentia autem omnis per hoc est una, quod est in obiectum unum seu saltem in aliquid, quod se habet per modum unius. Ergo omnis natura ipsius naturae vi principalem quandam et maxime propriam tendentiam dicit, quae est in unum. Hoc igitur etiam de rationali natura valeat necesse est, cuius radicalis et principalis et maxime propria tendentia sine dubio est tendentia in finem ultimum positive. Oportet igitur ex natura rei, ut hic finis unus sit. Atque utut fieri potest, ut rationalis natura in particulari pro imperfectione sui intellectus imperfectaque sua cognitione et pro sua circa obiecta in actibus deliberatis exercendis libertate divertat hanc tendentiam a vero fine ultimo, atque ad aliquem finem ultimum apparentem transferat et applicet, tamen illud fieri non potest, ut intrinsecum etiam modum tendendi et agendi sui appetitus invertat atque immutet. Hoc enim esset ipsam naturam intrinsecus immutare. Quare necesse est, ut tantum in unum aliquid seu saltem in aliquid, quod per modum unius apprehendatur, ut in finem positive ultimum rationalis appetitus tendat, in plura vero, ut plura et diversa sunt, ut in finem suum positive ultimum simul tendere non possit. Vide alteram hanc rationem apud ipsum divum Thomam l. c. Tertiam rationem S. Doctoris, cum sit ad explicandum plane difficillima, omitto.

67. *Quaeres,* quomodo debeat appetitus in aliquod bonum seu in unam bonorum congeriem tendere, ut merito dicatur in ea tendere per eum modum, qui competit fini positive ultimo. — *Respondeo* hoc S. Thomam explicuisse in argumento „Sed contra est“ huius articuli 5. Ait S. Doctor: „Illud, in

quo quiescit aliquis sicut in ultimo fine, *hominis affectui dominatur, quia ex eo totius vitae suae regulas accipit.*" — Ex hac autem veritate, ut hoc obiter notem, iterum assertum modo probatum demonstratum esse vult S. Doctor. Infert enim: „Ergo impossibile est esse plures ultimos fines unius hominis ad invicem non ordinatos." Et revera *eiusdem* rei non possunt esse duo domini simpliciter, nec *totius* vitae regulae ex diversis principiis possunt desumi.

Sed quid iam requiritur ad hoc, ut aliquod bonum dicatur hominis affectui dominari? et quomodo et quatenus homo debet ex eo totius vitae regulas accipere, ut ipsum ultimus finis hominis iure censeatur? Sufficitne ergo ad hoc, ut aliquid iám non appetatur ab homine ut ultimus finis simpliciter, ut in aliqua particulari actione ipsum non prosequatur ab eoque aliquatenus deflectat? Quod si esset, sufficeret sane ad hoc, ut homo iustus desineret Deum prosequi ut ultimum finem, ut unum committeret veniale peccatum. Nam veniali peccato sine dubio finem ultimum non prosequimur, et eatenus ab eo peccato veniali etiam deflectimus, quatenus ipsum secundum se et in propria ratione non est in finem illum ordinabile. Hoc profecto intolerabile est.

Dico igitur: Ut tota vita dicatur ex aliquo bono et fine ordinari, et ut aliquod bonum dicatur ut finis absolute ultimus appeti, sufficit, ut illud bonum appetatur ut aliquid omnino ultimum et perfectissimum, utque homo ita sit dispositus et determinatus, ut nihil nec amare nec appetere velit, quod finem illum simpliciter impediat, ut invicem velit efficaciter adhibere omnia, quae omnino opus sunt, ut finem illum consequatur. Sic enim illud bonum vel illa res simpliciter omnibus praefertur, atque regula est universalis totius vitae omniumque eius actionum saltem negativa, quatenus nihil saltem facimus, quod consecutioni illius boni simpliciter adversatur. Cum hac autem intentione atque determinatione voluntatis utique stat levem quandam deordinationem respectu talis finis committi posse, quae nimirum ipsum eiusque consecutionem

non tollat, quamvis operatio sit huiusmodi, ut homo per eam neque in finem illum tendat. — Unde obiter notetur principalis quaedam inter peccatum mortale et veniale differentia. Homo per peccatum mortale finem suum ultimum omnino deserit, quoniam ei aliquod bonum inferioris ordinis, ipsi prorsus adversans, absolute praefert; per veniale vero peccatum ordinem finis ultimi non deserit, sed solum per talem actum finem ultimum non quaerit eiusque consecutionem impedit quadamtenus. Quae modo diximus, consona sunt omnino iis, quae S. Augustinus De civit. Dei l. 21, c. 26 tradidit. Explicans, quid sit Christum habere fundamentum totius aedificii spiritualis, id per hoc explicat, ut tum dicamur habere Christum simpliciter fundamentum spiritualis aedificii, quando nihil ipsi simpliciter praeferimus, quamvis quaedam non satis ordinate agamus.

68. *Quaeres* ulterius, quomodo illud explicandum, quod cum quaestione modo tractata intime cohaeret quodque S. Thomas hic 1, 2, q. 88, a. 1 ad 3 habet. Idem habet De malo q. 7, a. 1 ad 4. Loco igitur laudato ex 1, 2 ait: „Ad tertium dicendum, *quod ille, qui peccat venialiter, inhaeret bono temporali, non ut fruens, quia non constituit in eo finem, sed ut utens, referens in Deum non actu, sed habitu.*“ Quomodo venialiter peccans bonum temporale habitu in Deum ut in finem refert? Item 2, 2, q. 24, a. 10 ad 2: „Quod amatur in peccato veniali, propter Deum amatur habitu, etsi non actu.“ Quid significant haec?

Respondeo: imprimis hanc ultimam phrasim satis facilem admittere interpretationem, quae veritati omnino consonat. Scil. id, quod amatur in peccato veniali, est necessario aliquod proprium hominis bonum et temporale. Proprium autem bonum hominis iusti et temporale, quamvis hic et nunc in veniali peccato non ametur ita, ut ullam propriam et positivam relationem in Deum ex parte hominis admittat, tamen ab eo — de iusto homine sermo est — vi habitualis dispositionis cum substantialiter perfecta subordinatione ad Deum ut ultimum finem amatur, siquidem habitualis iusti dispositio vi status haec est, ut bonum quodcumque proprium et temporale non velit, si simpliciter opponitur ultimo fini. Ergo homo iustus vi status proprium bonum cum habituali subordinatione ad Deum amat, ita ut mens eius maneat simpliciter subiecta Deo. Conformiter etiam alterum locum explicare oportet, maxime propter ea, quae S. Doctor ad secundum praemisit. „Sufficit,“ inquit ibi, „quod aliquis habitualiter referat se et omnia sua in Deum ad hoc, quod non semper mortaliter peccet [ob violatum scil. praeceptum affirmativum, quo iubemur 1 Cor. c. 10 omnia facere in honorem

Dei], cum [i. e. quamvis] aliquem actum non referat in Deum actualiter. Veniale autem peccatum non excludit habitualem ordinationem actus humani in gloriam Dei, sed solum actualem. quia non excludit caritatem, quae habitualiter ordinat in Deum." [1]

Opinor haec verba hunc sensum exhibere: licet ille actus humanus, qui est peccatum veniale, in Deum eiusque gloriam ordinari ab homine non possit, potest tamen ipse homo, etsi venialiter peccat, manere habitualiter cum omnibus suis recte in Deum ordinatus, quia se et omnia sua aliquando sufficienter in Deum rettulit, nec veniali peccato id efficaciter retractavit; potest etiam ceteros quos adhuc exercebit humanos actus vi caritatis, quam possidet et retinet, adhuc perfecte in Deum eiusque gloriam ordinare. „Habitualis igitur ordinatio actus humani in Deum", de qua hic S. Thomas, sane non cadit in ipsum actum peccati venialis, quod modo committitur, quasi ipsum possit positive ex parte hominis peccantis ullo modo recte ordinari et referri in Deum, sed de ipso statu mentis eius accipienda est, qui peccat, qui quidem talis est, ut eo et ipse maneat homo cum omnibus suis ex vi prioris ordinationis recte ordinatus in Deum et propterea possit etiam alios suos actus humanos bonumque temporale generatim recte et perfecte ordinare in Deum. Cf. *Suarez* tract. 1, disp. 2. sect. 4, n. 2.

Ad instar huius loci ad secundum explico id, quod dicitur ad tertium. Accipio igitur eum sic, quasi S. Doctor dixerit, licet veniale peccatum positive et proprie in Deum referri nequeat, bonum tamen temporale generatim sumptum, quod quidem semper veniali peccato quaeritur, nihil obstante veniali peccato, adhuc ab homine in Deum recte et perfecte ordinari potest vi status habitualis et caritatis, quam homo peccans venialiter possidet et retinet. Cf. *Tanner* disp. 1, q. 1, dub. 5, n. 61. Cuius contrarium usuvenit in peccato mortali. De qua re pauca addenda.

69. Nihil apud S. Thomam frequentius occurrit quam *hominem, qui peccat mortaliter, finem suum ultimum constituere in creatura.* Cf. v. g. 2, 2, q. 24, a. 10 ad 2; 1, 2, q. 88, a. 1 ad 4; ibid. q. 89, a. 1 ad 3; De verit. q. 28, a. 2 in

[1] *Opposuerat* sibi S. Doctor in quaestione: „Utrum veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale", secundo loco: „Praeterea apostolus dicit 1 Cor. c. 10: ‚Sive manducatis sive bibitis sive aliquid aliud facitis, omnia in gloriam Dei facite." Sed contra hoc praeceptum facit quicumque peccat; non enim peccatum fit propter gloriam Dei. Cum ergo facere contra praeceptum sit peccatum mortale, videtur quod, quicumque peccat, mortaliter peccet." *Respondet:* „Quod praeceptum apostoli est affirmativum. Unde non obligat ad semper. Et sic non facit contra hoc praeceptum, quicumque non actu refert in gloriam Dei omne, quod facit. Sufficit" etc. (ut supra).

corp.; De malo q. 7, a. 9 etc. Quod genus loquendi Thomistae qui dicuntur locis S. Scripturae, v. g. Ier. 2, 13[1], Matth. 10, 37[2], Phil. 3, 7[3] etc., confirmare solent. — Quo igitur sensu hoc verum est? Contendunt aliqui Thomistae id verum esse sensu prorsus proprio („loquendo in omni proprietate et rigore", ait Ioannes a S. Thoma disp. 1, a. 7, n. 3). — Sed quomodo id sensu proprio affirmari queat, non intellego. Etenim ut verum hoc sit sensu proprio, debet omnis mortaliter peccans appetere aliquod creatum bonum seu eorum aliquam congeriem ut bonum summum et cui omnem suam vitam accommodat, partim quidem negative omnino fugiens ea, quae illius boni sunt absoluta obstacula, alia vero positive et absolute amplectens ut media ad illud summum bonum consequendum omnino necessaria[4]. Quis porro iure dicet huiusmodi affectum in omni, qui mortaliter peccat, inveniri? Numquid enim omnis, qui concupiscentia victus libidini consentit eique indulget, continuo iam aliquod creatum bonum aut congeriem aliquam eorum ut supremum bonum normamque omnis vitae prosequitur? Num generatim iam privatum suum commodum, ut excludit caritatem Dei, tamquam summum quoddam bonum, quod sibi perfectionis culmen afferat, proprie et vere sectatur? (Cf. *Gonet,* Clypeus Thomist. tract. 5, disp. 9, n. 61 sqq.) Nemo hoc dixerit. Quid igitur dicendum? *Respondeo* cum Suarezio (disp. 3, sect. 3, n. 12) hoc genus loquendi interpretative seu imputative accipiendum esse, non formaliter et proprie. Itaque „quia peccator propter bonum creatum deserit suum finem ultimum, et bonum illud praefert divinae amicitiae, interpretative censetur diligere eam creaturam plus

[1] „Duo mala fecit populus meus: me dereliquerunt fontem aquae vivae, et foderunt sibi cisternas dissipatas, quae continere non valent aquas."

[2] „Qui amat patrem aut matrem plus quam me, non est me dignus, et qui amat filium aut filiam super me, non est me dignus."

[3] „Sed quae mihi fuerunt lucra, haec arbitratus sum propter Christum detrimenta." Non est, quod dicam his locis propositum Thomistarum effici non posse. Quale hoc propositum sit, in textu exponitur.

[4] Cf. supra n. 67, § „Dico igitur".

quam Deum, ut amicum et ultimum finem, et hac ratione imputative et interpretative dicitur ponere ultimum finem in creatura". Unde etiam S. Thomas 1, 2, q. 89, a. 1 ad 5 ait: „in peccato mortali anima contingit rem temporalem *quasi* finem [ultimum].

Et haec quidem de fine ultimo in genere ad propositum nostrum sufficiant. De fine autem ultimo in specie seu de hominis vera et reali beatitudine agere est tractatus de Novissimis.

SECTIO ALTERA.

DE VOLUNTARIO.

Cum ad verum ultimum finem hominis pervenire non possimus nisi actibus humanis et liberis, qui etiam sunt vera eius obstacula: postquam de fine egimus, qui eos specificat, iam de his ipsis actibus in se diligentius agendum est. Actus autem humani voluntarii sunt. Et nisi voluntarii essent, liberi profecto non essent. Sunt autem liberi, ut supra n. 2 et 3 vidimus. Videndum igitur principio de voluntario, quid sit et dicatur. Cf. *S. Thom.* 1, 2, q. 6, prooemium.

ARTICULUS PRIMUS.

DE RATIONE VOLUNTARII UT SIC.

§ 1.

De voluntario in genere, quid sit.

I. De discrimine voluntarii ab affinibus notionibus.

70. Multa sunt, quae dicuntur *fieri* aut quasi fieri *a nobis voluntarie.* Atque omnes concedunt *solum id, quod a nobis ut volentibus est atque causatur, posse nobis esse proprie et stricte voluntarium* (voluntarium causaliter). Vox tamen interdum

ad obiecta, quae mere a nobis volita sunt et amata sine ulla nostra in ipsis producendis causalitate, extenditur (voluntarium mere obiective). In iis autem, quae a nobis, ut aliquo modo ipsa volentibus, ortum ducunt, vox voluntarii latissime patet. Etenim non solum *omnes actus nostrae voluntatis et appetitus inferioris,* etiam indeliberati, i. e. omnes actus ab his facultatibus eliciti, nuncupantur voluntarii; sed actus etiam ceterarum nostrarum facultatum, quatenus ipsae voluntati vel appetitui in suis operationibus subsunt, i. e. *omnes actus imperati,* voluntarii dicuntur. Dicuntur quoque nobis voluntarii esse *effectus multi externi actionum nostrarum,* atque *de ipsis* saepe *omissionibus alicuius actus,* quae ideo quasi a nobis sunt, quoniam actus omissus in nostra erat potestate, voluntarium praedicatur. Immo ne a brutis quidem animantibus eorumque actionibus haec ratio voluntarii omnino exsulat vel abest. Quod forte mirum videbitur ei, qui unam vocem latinam voluntarii, quae a voluntate derivatur, considerat; minus ei, qui etiam vocem graecam ἑκούσιον et latinam spontanei attendit. Ceterum, quoniam illi ipsi motus, qui plane indeliberati a voluntate procedunt, in modo, quo in obiectum suum feruntur, motibus inferioris et sensibilis appetitus prorsus similes sunt, ideo et hi et illi sub hoc respectu eadem etiam voce recte compellantur.

71. Quid igitur illud est, quod nomine voluntarii designamus? *Numquid forte idem est voluntarium atque liberum?* Ita videtur olim opinatus esse Almaynus (Moralium 1, c. 1). Similiter alii apud *Suarez* disp. 1, sect. 3, n. 2. At secundum dicta multa sunt voluntaria, quae nullo modo sunt nobis libera. Atque imprimis hic considera: Deum quando ipsum, qualis est in se, intuebimur, summa sine dubio voluntate in ipsum feremur, eritque hic amoris motus maxime nobis voluntarius, erit tamen simul summe etiam nobis necessarius.

Estne igitur voluntarium idem quod volitum? Exploratum est nos velle aliquo modo omne velle nostrum — volentes enim atque ab intrinseco in velle nostrum tendentes obiecta

volumus. — Nihilominus ne deliberate quidem volentes volumus ipsum actum volendi semper ut obiectum directe et signate, sed saepe mere obiter et exercite. Quod enim proprie et explicite volumus, *unum obiectum* seu bonum per mentem propositum est; hoc igitur unum *proprie volitum est.* Potest tamen aliquis voluntatis actus ipse rationem habere obiecti directe voliti. Quemadmodum autem non omne, quod nobis voluntarium est, directe est a nobis volitum, ita neque omne, quod volitum est a nobis sive quod est directum obiectum volitionis nostrae, est proprie nobis voluntarium, quia scil. nullo modo a nobis causatur. Deum enim directe volumus, quis autem dicet Deum nobis propterea esse proprie voluntarium? Et similiter usuvenit in rebus innumeris, quae sunt obiecta nostrae volitionis, nullo vero modo a nobis causantur, scil. verum id est de omni fine mere comparando seu acquirendo, non a nobis efficiendo; verum etiam de multis rebus, quae nobis sunt media ad finem.

Quid ergo voluntarium est? Et primum quidem hanc denominationem cadere in solas actiones et omissiones, effectus et quasi effectus *entium cognoscitivorum* ex superioribus patet. Neque tamen omnes horum vel actiones vel productiones, nec omne, quod ab ipsis, ut talia sunt, causatur, ipsis voluntarium est. Procedit enim ab ipsis, ut sunt talia, prima quae occurrit et naturalis de aliqua re cogitatio. Sane ea illi, qui ipsam elicit, voluntaria non est. Nam ipsa praecedit omnem volitionem. Insuper nescit ille, qui ipsam elicit, in signo antecedenti, quid sit illud, in quod intellectus tendit. Sine notitia autem natura saltem priore numquam voluntarium quicquam nobis est. Nec ipsa a voluntate processio satis est, ut aliquid dicatur et sit voluntarium. Habitus enim voluntatis acquisiti haud dubie a voluntate procedunt, voluntarii tamen plerumque nobis non sunt. Nascuntur enim repetitis actibus in nobis, etiam nescientibus nobis; immo etiam quando maxime volumus eos in nobis non oriri. Quid igitur dicemus requiri ad hoc, ut aliquid nobis voluntarium sit?

II. De definitione voluntarii ut sic et in genere.

72. Agemus primo de eo voluntario, quod primo et per se atque secundum perfectam rationem voluntarium est. Hoc intellecto cetera facilius perspicientur.

Dico: Voluntarium est illud omne, quod procedit a vitali aliquo appetitu, quatenus ipse operatur, aut ut est attractus ad aliquod obiectum propter perceptam in eo aliquo modo convenientiam cum ea natura, cuius est appetitus, aut ut est repulsus ab eo propter eius disconvenientiam aliquo modo perceptam. Seu brevius: voluntarium est id omne, quod effective simul et affective a nobis procedit.

Procedere debere effective a nobis omne, quod nobis voluntarium est, id supra satis ostendimus (n. 70 et 71). Porro Aristoteles Ethic. l. 3, c. 2, ut ostendat, quid accurate requiratur, ut aliquid nobis voluntarium sit, *in eius obstacula inquirit. Obstant autem voluntario* nullo dubitante omnino duo: *violentia et ignorantia.* Et *violentia* quidem *propter duo,* idque *contrarie,* voluntario *obstat atque opponitur.* Unum eorum est, quia, quod alicui violentum est, id numquam ab eo est cui violentum est, sed ipsi ab extrinseco infertur, cum id, quod nobis voluntarium est, semper a nobis sit; alterum ipsorum est, quia, quod alicui violentum est, non solum non est ab ipso, sed etiam repugnanti ipsi ab extrinseco obvenit atque infertur. Quorum cum contrarium voluntario competat, dicendum est: debere id, quod est voluntarium, prodire a nobis ut a principio intrinseco, i. e. ut a principio, quod non tantum in se physicam virtutem possidet ad illud agendum seu producendum, sed ipsum debere etiam cum propensione quadam intrinseca id producere et agere atque etiam pro natura effectus, qui producitur, in se suscipere. Atque sic voluntarium sufficienter distinguitur ab eo, quod ipsi maximopere adversatur, a violento. — Neque tamen satis ab alio quodam extremo sic distinguitur, cui tamen ex sententia omnium hominum voluntarium etiam opponitur, scil. *ab operatione et effectu mere naturali.*

Haec ipsa enim etiam sunt a principio intrinseco, item cum quadam principii in effectum propensione progrediuntur. *Opponitur* vero voluntarium huic alteri extremo hac re, quod *omne voluntarium a nobis procedit ratione cuiusdam notitiae, quam de eius obiecto habemus.* Atque haec quidem notitia est forma menti insidens *(forma,* inquiunt, *apprehensa).* Omnis enim omnino actio et operatio necesse est ab agente procedat ratione cuiusdam formae determinatae, quae in ipso est et qua ad ita agendum habilis evadit.

Propria autem *indoles huius formae,* ut hoc obiter notem, est haec, *ut possit esse et sit vitalis et obiectiva repraesentatio rerum maxime diversarum, etiam a nobis re distinctarum.* Ratione igitur huius formae *res maxime diversae in subiecto eius formae capaci possunt esse obiective et vitaliter. Quare haec forma ab omni alia forma differt.* Hae enim sine exceptione omnes aut merae determinationes sunt alicuius subiecti vel alicuius potentiae, nec ipsum ullo modo transcendunt, aut si transcendunt, prouti id faciunt revera affectus, tamen non adeo faciunt rem esse in ipso subiecto, quam ipsum iam subiectum per inclinationem quandam vitalem esse in re.

Nihil iam mirum, quod etiam effectus operandique modus huic formae seu his formis correspondens maxime differt ab operandi modo atque effectibus aliarum formarum. Nec mirum, quod voluntarium, quod est effectus huius formae, non solum circa obiecta maxime diversa versatur, sed etiam subiectum in ea, prouti in se ipsis sunt, suo modo (affective) transfert et transplantat. Incohative enim et idealiter iam ipsa cognitione subiectum cum rebus coniungitur et communicat. Omne autem incohatum de se tendit in perfectum et consummatum. Coniunctio autem idealis subiecti, i. e. animi, cum rebus cognitis perficitur et consummatur, quando coniungitur cum ipsis non tantum secundum hanc rationem, qua sunt in ipso idealiter seu secundum quod cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis, sed etiam coniungitur cum ipsis modo sibi consentaneo secundum quod sunt in se ipsis realiter, secundum modum ipsorum proprium. Cf. *S. Thom.* 1, q. 80, a. 1 et q. 81, a. 1; Contra gent. l. 1, c. 72, § „Adhuc".

His porro duobus momentis, ortu scil. a principio intrinseco et a cognitione praevia, omnia iam habemus, quibus opus est, ut *definitionem voluntarii per causas ipsius* exhibeamus. Nam voluntarium directe et per se soli violento et effectui mere naturali opponitur, sicut etiam duo dumtaxat in causa per se obstacula habet, violentiam et ignorantiam; tertium non datur. Ergo per causas his momentis contrarias

definiendum est. *Est igitur omne id voluntarium, quod est a principio intrinseco aliquo modo propendente in ipsum, quatenus praecise scit singula, in quibus seu circa quae est operatio.* Brevius: *Omne id voluntarium est, quod est ab intrinseco cum cognitione.* Prius momentum habet rationem generis, in quo voluntarium cum effectu naturali contra violentum communicat; specifica differentia altero momento continetur, quo voluntarium etiam ab effectu mere naturali differt.

Hanc definitionem voluntarii causalem, quae est Aristotelis l. c., tantummodo evolvere et explicare oportet, ut *definitionem* voluntarii *formalem et essentialem* habeamus. Etenim manifestum est cognitionem, quae in definitione voluntarii ponitur, non oportere mere concomitanter se habere in voluntario producendo; sed oportere ipsam in voluntarium revera influere et vere antecedentem esse, causareque et specificare illam, quae est cum activi principii propensione, productionem; secus enim impertinens ad voluntarium condendum et specificandum condicio esset. Id porro una hac re cognitio et praestat et praestare potest, quod accommodato modo exhibet nobis obiectum secundum aliquam nobiscum convenientiae aut disconvenientiae rationem. Per unam earum, si adest, appetitus ad obiectum trahitur, per alteram vero, si ipsa adest, ab eo repellitur. Nec aliter cognitio ut sic seu secundum propriam rationem causativum influxum, in specie nullum talem influxum, quo cum propensione in suum productum ipsum producat, in nostro appetitu exercere potest. Recte igitur supra voluntarium collocavimus in hac re, *quod procedat ab aliquo vitali appetitu operante aut ut attractus est ab obiecto ratione alicuius secum convenientiae in ipso percepta, aut ut est repulsus ab eo propter contrariam rationem;* seu quod re idem est: *Voluntarium est id omne, quod est effective simul et affective a nobis,* seu quod operamur, cum propensione affectiva in obiectum aut cum affectiva fuga ab obiecto; seu est id, quod procedit a nobis, ut est aliquo saltem modo a nobis volitum. Haec omnia in idem recidunt.

73. Quam Aristoteles *paululum aliter S. Thomas* hic 1, 2, q. 6, a. 1 et 2 in explicanda voluntarii ratione processit, eiusque propriam naturam magis etiam quam ille aperuit. Secundum igitur S. Thomam aliquid fieri a nobis voluntarie non solum hoc dicit, fieri id a nobis per aliquod principium physicum nobis intrinsecum, immo ne hoc quidem sufficit, ut in actione, quae voluntaria est, eo modo ipsi nos moveamus, quo in omni prorsus motu et actu vitali nos movemus: scil. nosmetipsos ut mera subiecta perficienda transferentes de potentia in actum, sed oportet, *ut hic motus ab aliqua inclinatione, quae speciali modo nobis propria est, procedat*[1]. Hoc enim omnium hominum habet persuasio: ea, quae a nobis voluntarie fiunt, esse áb aliqua seu cum aliqua, quae speciali modo nobis propria est, inclinatione in ipsa.

Quomodo autem hoc explicabimus? Ait S. Thomas, ut aliquid a speciali modo nobis propria inclinatione seu cum ea procedat, prout id ratio voluntarii sibi postulat, opus esse, ut *non solum intrinsecus habeamus physicum (efficiens) operationis principium, sed etiam finale:* ab uno habemus virtutem agendi, ab altero directionem determinationemque necessariam ad agendum. Facile autem patet hoc modo duo illa momenta actioni et effectui competere, quae ex omnium hominum persuasione sunt notae quasi characteristicae omnis voluntarii, *ut 1° sit aliquo modo magis a nobis quam id omne, quod mere naturalis effectus est; ut 2° sit a nobis specialiter in ipsum inclinatis et latis.* Atque revera 1° quoties explicato modo agimus et operamur, ipsi nobis appetituique nostro conferimus cognitione producta ultimum complementum illius, quae ad agendum omnino necessaria est, determinationis, praebentes scil. nobis ipsi terminum et scopum definitum, in quem appetitus, quae de se latissime patens et indeterminata potentia est, de-

[1] *S. Thomas* l. c. a. 1 in corp: „Hoc autem importat nomen voluntarii, *quod motus sit a propria inclinatione.*“ Cf. 1, q. 27, a. 4 in corp: „Voluntas fit in actu non per hoc, quod aliqua similitudo voliti sit in voluntate, sed ex hoc, *quod voluntas habet quandam inclinationem in rem volitam.*“

terminate tendat. Hoc ipso autem actio et operatio magis est a nobis, quam si cum potentia etiam determinationem seu formam ad agendum necessariam et sufficientem aliunde (ab ipsa natura) acceperimus. 2° Ita agimus et operamur speciali et vere vitali modo ad agendum inclinati et in obiectum vel saltem in actum lati. Agimus enim inclinati ad ita agendum a fine intentionaliter et moraliter sua nos bonitate movente et ad se trahente, vel quando obiectum malum est, ab eo repulsi. Quod autem fit a nobis vitali operatione in id ipsum inclinatis et ratione convenientiae, quae in obiecto deprehenditur, intrinsecus et intentionaliter attractis et motis, id sane speciali sensu a propria inclinatione et cum propria inclinatione in ipsum fit et est[1]. Hinc patet, quod a nobis fit eo modo, quem S. Thomas hic indicavit, id habere duas notas characteristicas voluntarii supra laudatas. Quae autem S. Thomas duo momenta ad voluntarium constituendum postulat, ea etiam ipsi supra in eius definitione posuimus. — Putamus iis, quae diximus, naturam voluntarii sufficienter illustratam esse.

74. ***Scholion.*** Quid vero de voluntarii definitione, quam tradit *Suarez* hic tract. 2, disp. 1, sect. 1, n. 5, sentiendum? Postquam statuit actus imperatos effectusque nostros externos eatenus nobis voluntarios esse, quatenus suo modo (i. e. et obiective et efficienter) dependent ab actibus elicitis voluntariis, et in ordine dumtaxat ad illos voluntarios ipsos dici, quod nemo, puto, dubitat, definit tandem illo n. 5: „voluntarium in actu elicito nihil aliud esse quam esse actum ita immediate manantem a voluntate, ut per se ipsum intrinsece sit volitus per virtualem et intrinsecam reflexionem in se ipso inclusam"; quod aliter possumus dicere: voluntarium in actu elicito voluntatis seu appetitus, seu voluntarium immediatum esse *ipsius voluntatis seu appetitus actum, prouti et ab ipso physicam rationem essendi habet et prouti se ipso exercite volitus est.* Quid iam de hac definitione?

Respondeo hac definitione, *quod rei substantiam attinet,* certo nihil, quod a definitione S. Thomae diversum est, videri asseri. Ita etiam ipse Suarez opinatur n. 9.

Et profecto exercite omnem actum elicitum voluntatis se ipso volitum esse nihil aliud re significare potest, quam nos elicere velleque aliquo modo omnem actum volendi ob eius aliquo saltem modo perceptam nobis-

[1] Cf. *S. Thom.,* Contra gent. l. 2, c. 47, § „Amplius". — Quamvis autem, si obiectum malum est, ipsum fugiamus, ipsum actum tamen fugae volumus.

cum convenientiam. Haec autem ipsa *actus convenientia* nobiscum a nobis non quidem semper percipitur in se ipsa (signate), sed *plerumque aliquo modo ratione solius obiecti et finis (in concrete) percipitur, in quem tendit actus* [1]. Quare affirmare actum voluntatis elicitum eatenus voluntarium esse, quatenus physice e voluntate producitur et est volitus se ipso exercite, nihil aliud reapse est, quam dicere actum voluntarie elicitum, ut sit talis, debere procedere a voluntate ut a causa, quae actum physice efficit et quae est metaphorice mota fine cognito, ut per se nobis convenienti et appetibili bono. Recte Marin (Theol. specul. et moral. tract. 6, disp. 1, sect. 2, n. 10): „Nequit obiectum placere voluntati, quin exercite placeat tendentia in ipsum." — Sed cur, si ita res est, Doctor Eximius modum loquendi S. Thomae immutavit? Existimo ipsum id ideo fecisse, ut clarius etiam appareret id, quod a nobis voluntarie fit, fieri non solum ab aliqua nobis specialiter propria inclinatione in actu primo, sed etiam fieri *cum* quadam correspondente vitali, intentionali atque formali inclinatione voluntatis, saltem in ipsum actum [2], quae ad actum secundum volitionis *intime* pertinet. Cf. *Suarez* n. 6. — Colligitur hunc esse sensum Suarezii etiam ex eo, quod docet De Trinitate l. 6, c. 4, potissimum n. 8, ad quem hic locum provocat. Ibi haec verba occurrunt: „Actus autem elicitus a voluntate se ipso voluntarius est, *quia supposita cognitione (obiecti)* ***sponte et libenter*** ab ipsa voluntate elicitur." Substantia igitur doctrinae Suarezii, cui etiam Lessius (hic q. 6, a. 1, dub. 2) subscribit, cum doctrina S. Thomae consonat. — Late hanc definitionem voluntarii a Suarezio allatam impugnat Vasquez 1, 2, disp. 23, c. 1, n. 2 sqq. Vide sis ipsum. — Ceterum facilius hoc Vasquezio concesserim, doctrinam Suarezii potius in solis actibus voluntatis veram esse, quibus praelucet formalis finis cognitio seu cognitio, *qua finis formaliter et distincte cognoscitur ut nobis per se conveniens et appetibile bonum*, quam in aliis actibus appetitus vel voluntatis, quibus praelucet concreta tantum et confusa quaedam finis apprehensio, ut usuvenit in brutis animalibus et in multis actibus nostris appetitivis imperfectis. Intellegitur hoc ex supra dictis.

75. ***Coroll.*** Intellegitur, cur *sensu plane insigni entia cognoscitiva* dicantur a S. Thoma in certis actibus *se ipsa movere* prae aliis omnibus viventibus. Etenim haec quidem omnia sensu quodam vero se ipsa movent, nam ut principia viventia et efficientia sibi ipsa, non aliis, perfectiones quasdam agendo largiuntur et conferunt, seu in se ipsis perfectiones quasdam

---

[1] Cf. *Suarez* hic in 1, 2, tract. 1, disp. 9, sect. 1, n. 12, § „Confirmatur". Cf. etiam supra n. 24, § „Hoc tamen".

[2] Hoc dico propter actus fugae, qui, licet ipsorum obiectum displiceat, ipsi tamen placent, nobisque, quae sunt circumstantiae, consentanei sunt. Cf. *Suarez* l. c. n. 7 et 8.

producunt; quod est se movere seu de potentia in actum se ipsum traducere. Neque tamen ut principia viventia et efficientia sunt, *se novis formis* accidentalibus et *intentionaliter moventibus donant,* sed ipsa natura sua omnino ad agendum et ad hoc agendum determinata sunt. Unde movent quidem se ipsa, sed *ut aliunde ad agendum adaequate determinata.* Non sic usuvenit in cognoscitivis. Haec enim in multis se actionibus ut principia efficientia sic perficiunt, ut etiam ad efficiendum et hoc efficiendum se ipsa moveant et determinent novis formis accidentalibus intentionaliter moventibus in se productis. Movent etiam se ipsa haec agentia alio sensu speciali prae aliis agentibus. Ipsa enim sola sese in suum obiectum, *volendo et amando, affective quasi extendunt et transferunt.* Ferri autem atque extendere sese in aliquid est sane moveri in ipsum.

Obicis: definitionem Aristotelis mancam esse. Nam patet latius. Convenit enim etiam multis actibus intellectualibus, v. g. iudicio, maxime in re evidenti. Habetur enim in eo 1° principium intrinsecum, quod physice elicit actum, scil. intellectus; adest 2° praevia cognitio, scil. apprehensio simplex eorum, in quibus et circa quae versatur iudicium, apprehensio subiecti et praedicati, apprehensio etiam identitatis inter subiectum et praedicatum. Neque tamen quisquam iudicium evidens ut sic inter voluntarios actus reponit.

Respondeo: Nego assertum; Aristotelis enim voluntarii definitio potius recte explicanda est quam manca. *Nego rationem additam,* si pro subiecta materia rite explicatur. *Ad probationem dico: Conceditur vel transeat prior pars maioris. Distinguo eius partem alteram:* eo modo et sensu, quo cognitionem Aristotelis ad voluntarium postulavit, adest in iudicio evidenti praevia cognitio, *nego alteram partem maioris;* alio modo et sensu, *concedo alteram partem maioris.* Postulavit autem Aristoteles notitiam in ordine ad habendum voluntarium eatenus, quatenus ipsa forma quaedam mentis est ex genere suo apta ad afficiendum ita principium nobis intrinsecum circa diversas res, *ut vi ipsius possimus affective tendere*

in eas. Huiusmodi autem apprehensiones, quae praelucent iudicio evidenti, aut non sunt aut saltem sub eo respectu non considerantur. Nec tales sunt aliae notitiae, quae aliis actibus intellectualibus praelucent v. g. affirmationi conclusionis.

76. ***Scholion.*** Manifestum est ex principiis aliunde notis ac traditis, quando transferimus conceptum voluntarii supra expositum ad Deum, eliminandum ab eo esse, quidquid in ipso Deo indicat potentialitatem et fieri quoddam. Unde quod ad Dei effectus extra ipsum attinet, data voluntarii definitio prorsus non mutata potest ad eos transferri; ob Dei vero operationem immanentem, qua se et alia vult, accommodanda est definitio. Dicimus igitur operationem Dei immanentem, qua se et alia vult, ideo esse voluntariam operationem, quia ipsa Deo competit ratione infinitae suae bonitatis ab ipso cognitae, in quam ut in obiectum formale atque primarium tendit [1]. Ortum ergo eius a Deo excludimus omnemque Dei in eam causalitatem.

§ 2.

De ratione voluntarii perfecti et liberi.

77. Satis celebris controversia est, *quid sit in actibus et actionibus nostris voluntarium perfectum, quid imperfectum:* aliis contendentibus voluntarium perfectum idem omnino esse atque liberum, seu esse idem cum eo, quod a voluntate fit cum voluntatis circa obiectum simpliciter dicta indifferentia; aliis id negantibus. Affirmativam sententiam inter alios tenent: *Vasquez* disp. 23, c. 4; *Lessius* q. 6, a. 2; *Martinon,* Theol. scholast. disp. 9, n. 8. Laudantur pro ea opinione etiam Conradus, Lorca aliique Thomistae; atque potest videri reapse sententia divi Thomae hic q. 6, a. 2. Communior est negativa sententia. Defenditur inter alios a Suarezio tract. 2, disp. 1, sect. 3, n. 11; Ioanne a S. Thoma hic q. 6, disp. 3, a. 2, n. 30; *Medina* in hunc art. 2; Billuart, aliis.

Rationes prioris sententiae potiores hae sunt: 1. Saepe usurpatur vox voluntarii pro eo, quod liberum est. Quod etiam in S. Scriptura locum habet, ut Ps. 53, 8 „Voluntarie sacrificabo tibi hostiam laudis"; Hebr. 10, 26: „Voluntarie

[1] Cur de Deo loquentes vocem operationis adhibeamus, vide *Ruiz,* De volunt. Dei disp. 2, sect. 2, n. 13.

peccantibus non relinquitur pro peccatis hostia." — S. Augustinus etiam De vera religione c. 14 ait: „Nunc vero usque adeo peccatum voluntarium est malum, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium." Sane his in locis omnibus voluntarium significat ipsum liberum. Eodem modo S. Thomas 1, 2, q. 74, a. 3 in corp. loquitur. In actu enim voluntario et inordinato consistere ait rationem peccati. Haud dubie hic modus loquendi facillime explicatur, si voluntarium secundum perfectam rationem et liberum idem sunt. — Praeterea omne, quod liberum est, *magis videtur principio nobis intrinseco adscribendum esse,* quam omne, quod liberum non est. Hoc iam ex hac re apparet, quia *ratio exsistentiae unica eius, quod a nobis libere fit, tandem haec est: quia ipsi sic volumus.* Haec autem essendi exsistendique ratio videtur cum perfecte voluntario prorsus confundi. — Insuper perfectum voluntarium esse debet a sola propria determinatione voluntatis; secus enim habet aliquid naturale admixtum. Huiusmodi autem est sola determinatio libera.

78. *Dico 1°:* Perfecte voluntarium, quod, ut tale est, ex perfecta cognitione obiecti et finis procedit, non est omnino idem cum libero; attamen 2° de ratione intrinseca omnis actus elicitive liberi est, ut sit perfecte voluntarius; denique 3° libere actum fieri, id actui perfecte voluntario, quoties hic liber est, nihil entitativum intrinsecus superaddit, sed unum hoc denotat, actum hic et nunc ita produci a potentia voluntatis, ut etiam non produci ab ea hic et nunc possit, seu dicit processum a potentia in signo priore ad actum simpliciter ad agendum indifferenti.

Pars I. Prob. 1. Ut ab auctoritate S. Thomae incipiam, quae nobis opponitur: Si eo modo interpretamur S. Thomam, prout id adversarii faciunt, manifesto alterutrum locum habet: aut ipse secum pugnat, aut sin minus hoc, aliquid asserit, quod est falsum. Atqui neutrum admitti potest. Ergo aliter S. Thomas interpretandus seu explicandus est. Ergo.

Prob. mai. „Perfectam cognitionem finis", inquit in illo a. 2, „sequitur voluntarium secundum rationem perfectam."

Quod nihil aliud est quam dicere, quotiescumque habetur perfecta cognitio finis, haberi vel haberi saltem posse perfectum voluntarium. Et hoc sane consequens fuit ut doceret, postquam iam in articulo praecedente docuit voluntarium in communi esse omne, quod est a principio intrinseco cum aliquali cognitione finis, addens: „Unde cum homo *maxime cognoscat finem sui operis* et moveat se ipsum, *in eius actibus maxime voluntarium* invenitur." Itaque secundum S. Thomam illud, quod est a principio intrinseco cum perfecta cognitione finis, est perfecte voluntarium, sive iam id fit ab ipso necessario sive libere. Si dicas hoc ultimum incisum non praecise sequi, sequitur evidenter saltem hoc, notionem perfecte voluntarii abstrahere omnino ab hac re, num procedat operatio, perfecta cognitione supposita, cum necessitate an cum libertate, sed sufficere, dummodo procedat ab agente cum perfecta cognitione finis; quod re in primum redit.

Si contra hoc opponas nullam posse omnino haberi perfectam notitiam finis, nisi finis exhibeatur cum indifferentia: 1° quidem aliquid aperte falsum contenditur. Etenim beati in caelo certo non cognoscunt supremum finem cognitione ex genere suo imperfecta, qualis secundum divum Thomam est illa, quae usuvenit in motibus voluntatis nostrae subitaneis et indeliberatis, sed finem ut finem certo perfectissima ex genere suo cognitione cognoscunt; nihilominus praecise ob hanc perfectionem cognitionis in illum finem necessario simul et voluntarie feruntur eique necessario et voluntarie inhaerent. Ergo non sequitur: „finis ut finis perfecte cognoscitur; ergo cum indifferentia cognoscitur." — Respondetur 2°: si ita esset, ut perfecta cognitio finis ut finis simul esset cognitio finis cum indifferentia, hoc non demonstraret *notiones* liberi et perfecte voluntarii esse easdem, sed tantum ostenderet liberum et perfecte voluntarium identificari in re. Sed ipsum antecedens est falsum. —

79. *Instabis* hanc saltem mentem esse divi Thomae. Nam post verba, quae supra laudata sunt: „Perfectam cognitionem

finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam", ita continuo prosequitur: „prout scil. apprehenso fine aliquis potest deliberans de fine et de his, quae sunt ad finem, moveri in finem vel non moveri." Ergo secundum divum Thomam idem omnino est liberum et perfecte voluntarium, idem cognitio finis cum indifferentia et cognitio finis perfecta.

Attamen *respondetur* ipsam rem subiectam prohibere, quominus hanc loci interpretationem admittamus. Vasquez utique et alii haec S. Thomae verba ita interpretantur, ut ipsis comprehendatur, quidquid perfecte voluntarium est; ipse vero S. Doctor *exemplum dumtaxat* attulit et perfecte voluntarii et eius, quae ad ipsum praerequiritur, perfectae cognitionis finis vel obiecti. Scil. tale perfecte voluntarium invenitur in omnibus motibus liberis, et talis perfecta cognitio, qualis hic requiritur, finis et obiecti illa est, quae motibus liberis essentialiter praelucet. Et usuvenire quidem in omnibus nostris motibus liberis voluntarium perfectum manifestum est nec quisquam id dubitat. At minus manifestum alterum, cur et quomodo illa indifferens notitia obiecti et finis ex genere suo perfecta censenda sit. Quaeritur igitur, quid sit illud, quod eam in ratione perfectae notitiae finis et obiecti constituat.

Atque videtur satis per se notum non ideo praecise hanc cognitionem perfectam nec esse nec dici, quoniam possum praesente ipsa moveri aut non moveri in finem. Nam hoc consequens ut sic certo nihil ad perfectionem cognitionis, quae antecedit, conferre potest. Dubites potius, num ipsum non sit signum imperfectae cognitionis. Potest enim cuipiam videri, quo perfectior sit finis notitia, eo debere eam esse ad movendam voluntatem ceteris paribus potentiorem. Revera tamen non est ipsa cognitio ut sic, quae secundum veriorem sententiam voluntatem ad appetendum movet; sed solum obiectum cognitione exhibitum propter suam ad appetitum affinitatem, i. e. bonitatem. Cf. *S. Thom.* 1, q. 82, a. 4. Eo autem perfectior est ex natura rei et ex genere suo cognitio, quo magis adaequate et secundum diversa ipsius merita ob-

iectum, si tamen ipsum diversa merita habet, simul et comparative exhibetur. Perfecta igitur cognitio obiecti voluntatis ex genere suo hac re continetur, ut eo modo proponatur, qui aliquo modo *adaequate ipsius respondet meritis* secundum rationem etiam excessus et defectus, quoties defectus adsunt. Ergo in omnibus obiectis imperfectis cognitio perfecta est essentialiter comparativa atque indifferens[1] seu exhibens obiectum non solum secundum quod perfectum, bonum et commodum est, sed etiam secundum quod est imperfectum, malum et incommodum. Atque in huiusmodi indifferenti cognitione radicatur proxime libertas actionis et actus voluntatis in omni actu libero. Cf. *S. Thom.* 1, q. 83, a. 1; 1, 2, q. 17, a. 1 ad 2. — Inde vero consequitur exsistere unum obiectum, cuius tum dumtaxat perfecta cognitio erit, quando sine ulla indifferentia, sed ut ex omni parte bonum et appetibile, sine ullo prorsus pro agente incommodo, cognoscitur mentique repraesentatur. Et tale profecto obiectum Deus est, quando menti obicitur, ut in se ipso est, clare et immediate videndus atque possidendus. Huiusmodi autem obiecti perfecta cognitio, quoniam hoc obiectum capacitatem voluntatis circa bonum omnino adaequate explet, immo eam infinite etiam excedit, voluntatem circa se appetendum liberam relinquere non potest, contra voluntas necessario ipsum appetit. Et hic appetendi modus in *hoc* obiecto certo non tollit a cognitione perfectionem, sed potius monstrat ipsam esse perfectam, i. e. ipsam meritis obiecti plane correspondere, quoniam ipsum ostendit tale, quale in se ipso atque etiam pro homine iam revera est. Ergo videtur supra laudata sententia divi Thomae, quae aliquam difficultatem parabat, hoc modo supplenda esse: „prouti usuvenit, quando apprehenso fine“ etc. Cf. *Billuart,* De act. hum. diss. 1, a. 2, obi. 1.

[1] Perfecta et comparativa cognitio obiecti ideo potest a nobis haberi, quia obiectum cognitione reflexa in nos possumus secundum convenientiam et disconvenientiam *nobiscum* crisi subicere. Cf. *S. Thom.*, Contra gent. l. 2, c. 48, § 2 et 3; De verit. q. 24, a. 2; 1, q. 83, a. 1.

80. *Prob. 2.* Non beati solum summa amoris spontaneitate, quae tamen simul pro eis est vera amandi necessitas, in Deum clare et immediate visum feruntur, licet perfecta sane ex genere suo obiecti cognitione praediti et ornati sint, immo praecise ob perfectionem cognitionis ita in Deum necessario simul et voluntario amore feruntur: sed id ipsum verum est etiam in ipso Deo, qui certo se ipsum non solum absolute perfecta cognitione cognoscit et comprehendit, sed simul etiam se maxime voluntario atque spontaneo, utut necessario amore diligit. Manifestum est igitur perfecte voluntarium nequaquam confundi cum libero, sed posse esse primum sine altero.

81. Et revera ferri voluntarie in aliquid — haecque sit tertia probatio — dicit ferri animum in ipsum intentionaliter, ratione scil. obiecti propositi, quod ut bonum cognoscitur, attractum atque intrinsecus vitaliterque in ipsum motum et inclinatum. Si ergo obiectum aliquod tale est, ut cognitione eius ex genere suo perfecta bonitas ipsius infinita et absoluta sine ullo prorsus pro agente incommodo immediate et in se propaletur, videtur sane consequi voluntatem immensum quantum aucta intrinseca et vitali inclinatione et spontaneitate in ipsum tendere; quoniam vero simul tantae, i. e. simpliciter infinitae, bonitati resistere non valet animus, summa etiam necessitate in ipsum voluntas fertur. Ergo actus, qui omnium maxime voluntarius est, non est liber.

Coroll. Ergo antecedens obiecti et finis ignorantia causat voluntarium imperfectum, secundum eam scil. rationem, quae ignoratur. Sed de ignorantia infra plura.

82. *Ad rationes contrarias respondetur. Ad 1:* Recte in his locis usurpari vocem voluntarii, i. e. perfecte voluntarii, pro eo designando, quod liberum est, ob varias rationes. Nam 1° nullum est modo, i. e. in hac vita, obiectum, quod voluntatem nostram necessario ad se trahat vel rapiat; ne illud quidem obiectum, quod in se absolute perfectum est; excipe, nisi forte aliquod obiectum imperfecte et inadaequate secundum unam tantum partem in praesenti nostra condicione a nobis cognoscitur, prouti accidit in motibus illis

voluntatis, qui dicuntur primo primi: tunc sane potest adesse pro nobis illius aliquo modo volendi necessitas. Ratio vero, cur ne illud quidem summum obiectum mentes nostras cum necessitate modo ad se trahat, haec est: quia ex una parte pro nobis cum prosecutione et consecutione summi et perfecti huius boni multae iunctae sunt modo difficultates et hominis inferioris incommoda, unde potest saltem ratione horum respui; et quoniam ex altera parte insuper et maxime ipsum summum bonum a nobis non in propria specie, sed tantum per species analogas adeoque valde imperfecte et ad instar bonorum finitorum cognoscitur, unde vim suam intrinsecam ad trahendam necessario ad se voluntatem nostram exserere totam modo non potest. Unde constat pro nobis in condicione praesenti omne id, quod perfecte voluntarium est, esse etiam liberum. Quare ulterius pro nobis idem in concreto est dicere aliquid fieri a nobis (plene) voluntarie, et fieri a nobis libere. Cf. *Suarez* disp. 1, sect. 3, n. 25. — 2°. Alia etiam ratio est, cur vox voluntarii saepe pro libero iure a nobis usurpetur; eaque ex ipsa natura voluntatis petitur. Scil. volitio libera voluntati praecise eatenus competit, quatenus tale principium agendi, scil. quatenus voluntas est; cum voluntarium necessarium competat ei, quatenus etiam ipsa voluntas quaedam natura est; adeoque quatenus ipsa etiam habet quasdam operationes, quas aeque necessario elicit, atque ceterae omnes naturae suas quaeque operationes proprias necessario eliciunt. Est igitur *modus operandi libere modus operandi voluntati omnino proprius et specificus.* Unde fit, ut, si voluntarie operari significat idem atque operari secundum modum operandi voluntati omnino proprium, voluntarie operari idem sit omnino atque operari libere. Iam vero expressio „operatio voluntaria“ in oppositione ad operationem necessariam saepe ita adhibetur: scil. pro operatione, quae elicitur a voluntate secundum modum operandi voluntati omnino proprium. Huc spectant ea, quae exstant apud divum Thomam q. 2 de pot. a. 3 in corp.: „Voluntas“, inquit, „in quantum voluntas, cum sit libera, ad utrumque se

habet: potest enim voluntas agere vel non agere, sic vel sic facere, velle et non velle: et si respectu alicuius hoc voluntati non conveniat, hoc accidet voluntati non in quantum voluntas est, sed ex inclinatione naturali."

83. *Ad 2: Negatur antec. Ad additam rationem dico:* Id, quod liberum est, revera ideo a nobis fit, quia ipsi volumus. At hoc accipiendum est ita, ut agamus ipsum, quia nobis ita agere hic et nunc placet, vel quia placet hoc praecise bonum hic et nunc velle atque eligere, quamvis omnia adsint, quibus proxime potentes sumus, ut ipsum non velimus atque respuamus actumque hunc non ponamus. Sin vero ratio illa ita accipiatur, quasi liberum magis semper sit a propria inclinatione vitali vel saltem cum maiore inclinatione vitali quam omne voluntarium necessarium, ratio vera non est. Quod si liberum non est semper magis a propria inclinatione vitali, vel saltem non cum maiore vitali inclinatione et affectiva, quam omne voluntarium necessarium, neque magis ipsum voluntarium est. In hac enim re ratio voluntarii consistit. Porro ex dictis patet nequaquam omne liberum magis esse a propria inclinatione neque cum maiore inclinatione vitali et affectiva in obiectum suum quam omne necessarium voluntarium. Nam ideo dicitur voluntarium esse a propria inclinatione vitali et cum ea, quoniam ad agendum voluntarie idonei evadimus ratione cuiusdam formae, quam ipsi nobis damus: repraesentatione boni; et quoniam ratione huius formae a bono repraesentato vitaliter et intentionaliter attracti et moti agimus, non ab ipsa immediate natura determinati et ad ita agendum inclinati et propulsi. Quod autem illa forma bonumque ea forma nobis exhibitum in aliquo voluntario necessario multo nos vehementius atque potentius attrahit et movet quam in libero, id, dummodo tamen forma illa a nobis vitaliter agentibus sit, quod sane necesse est esse, profecto non efficit, ut minus vitaliter et affective inclinati in obiectum minusque voluntarie agamus, immo contrarium efficit. Ergo. — Ceterum concedendum est alio quodam sensu liberum esse a propria inclinatione,

quo non a propria inclinatione est voluntarium necessarium. Scil. liberum est ita a propria inclinatione, seu verius est inclinatio vitalis et affectiva ita nobis propria, ut iure nobis imputetur: in meritum aut demeritum, in vituperium aut in laudem, quod sane in voluntarium necessarium cadere nullo modo potest.

84. *Ad 3 respondetur:* Nec actum liberum nec aliam ullam voluntariam operationem ita a propria determinatione esse posse, ut ab ipsa sola sit. Nititur enim omnis actualis volitio alicuius rei semper in habituali illa tendentia voluntatis, quae nobis a natura seu potius a Deo indita est, in omne id, quod rationem boni nobisque convenientis habet, et si hac naturali tendentia careremus, nihil omnino velle possemus nec necessario nec libere. Simul tamen verum est omnem operationem voluntariam proxime originem ducere ab inclinatione specialiter nobis propria et ipsam a nobis non poni nisi vitaliter et intentionaliter in obiectum et actum inclinatis et latis. Cf. *Suarez* disp. 1, sect. 3, n. 10 sq. *Billuart,* De actibus hum. diss. 1, a. 2, § „Solvuntur obiectiones".

Pars II. De intrinseca ratione omnis actus elicitive liberi est, ut sit perfecte voluntarius. — Contrarium sentit Medina q. 6, a. 1.

De unis actibus elicitive liberis agitur, non de alia re, quae libera dicitur, v. g. omissio, actus externus, effectus etc. Haec enim omnia dicuntur voluntaria et libera tantummodo denominative ab actu elicitive voluntario et libero. Ceterum per se satis clarum est hoc, quod in thesi dicitur, esse verum.

Attamen, ut res etiam magis pateat, 1° considerandum est omnem actum, qui libere elicitur, essentialiter elici a libero arbitrio, seu quod re idem est, a voluntate, prouti haec etiam, quando in actu primo proximo ad agendum aliquid constituta est, nihilominus potest aut agere aut non agere, hoc aut illud agere. Omnis igitur actus liber a voluntate elicitur, prouti haec simul complete potens concipitur ad agendum et non agendum, ad hoc aut illud agendum. Haec autem completa simul potentia ad agendum et non agendum, ad hoc aut illud agendum voluntati non competit, nisi qua-

tenus obiectum et finis actus aliqua essentialiter perfecta cognitione menti obversatur. Quod idem est atque dicere: qui actus libere elicitur, ipsum elici essentialiter a voluntate praelucente quadam essentialiter perfecta cognitione obiecti et finis. Quare actus liber essentialiter actus perfecte voluntarius est.

2°. Actus elicitive liber essentialiter et intrinsecus est actus, qui a nobis sic procedit, ut proxime possimus operari et non operari, sic aut aliter operari. Ergo procedit a nobis sic, ut in actu primo proximo constituti ad agendum, ad nihil tamen operandum determinati et alligati simus. Atqui, ut illa simultas potentiae, ut aiunt, signate ad actum et non-actum, adesse nequit nisi vi praelucentis duplicis quasi cognitionis, qua obiecti commoda et incommoda simul percipimus, ita haec indifferentia atque indeterminatio tolli non potest, nisi quatenus utriusque partis notitiam habentes unam alteri praeferimus, unam prae altera *volumus*, ad unam prae altera *nos ipsi vitaliter et affective inclinamus*. Atqui ut hoc est velle aliquid libere, ita est velle aliquid cum perfecta in genere cognitione finis seu perfecte voluntarie. Ergo.

85. *Pars III.* Libertas formaliter et praecisive sumpta in actu libero et perfecte voluntario non est quicquam, quod ipsi actui inest, sed est mera denominatio extrinseca a potentia voluntatis, quatenus haec actum sic producit, ut simul proxime potens sit ad eum non producendum seu alium actum producendum. Cf. inter alios *Martinon*, Disput. theol. t. 2, disp. 8, n. 74.

Rationes hoc dubitandi hae afferri possunt: 1°. Libertas actionis et actus est magna quaedam eorum perfectio: quia ratione libertatis habentur digna laude et merito morali: cuius contrarium in malis actibus usuvenit. Iam vero mera denominatio extrinseca nullam videtur posse tribuere actui perfectionem et laudabilitatem: nec ipsa potest efficere contrarium in actu malo. Ergo. — 2°. Perfectiones potentiae activae in actiones et actus eius derivantur. Atqui voluntas libera est potentia activa, et libertas quaedam eius perfectio est.

Ergo. — 3°. Actio et actus omnis habitudinem dicunt intrinsecam ad illud principium, a quo secundum propriam rationem procedunt. Principium autem actus liberi essentialiter diversum est a principio actus perfecte quidem voluntarii, neque tamen liberi. Principium enim unius actus est voluntas adiuta cognitione indifferenti, alterius vero actus principium eadem quidem voluntas est, sed prouti praelucentem habet cognitionem ad unum determinatam. Ergo actus liber *intrinsecus* dicit habitudinem ad cognitionem indifferentem, ut talis est, quod non dicit actus necessarius.

86. Ne probatio thesis in ambiguo versetur, animadvertendum videri omnino aliud esse quaerere, num forte actio et actus elicitive liber aliquid intrinsecum habeat, quo ab actu perfecte quidem voluntario, sed simul necessario quomodocumque tandem natura sua et intrinsecus distinguatur, et aliud, num actio et actus liber, eius intrinseca perfecta spontaneitate supposita, per aliquid, quod item ei intrinsecum est, formaliter liber constituatur; seu num per aliquam condicionem sibi intrinsecam hoc habeat, ut formaliter liber sit. Prius postea attingetur (vide infra n. 90, § „Dices"), alterum, quod modo agitur, negatur. Atque ratio, cur hoc negandum sit, videtur esse evidens.

87. *Prob. 1.* Etenim libere agere libertate arbitrii et indifferentia activa dicit agere sic, ut etiam hic et nunc non agere vel aliter agere adaequate constitutum sit in nostra potestate, seu dicit ita se ipsum movere hic et nunc, ut simul adsit expedita facultas ad non se movendum vel abstinendum a motu aut ad aliter se movendum. Atqui ab omni motu reali et ab omni actu secundo, cum hic essentialiter determinatus ad unum motus sit, haec simultanea facultas se movendi in diversas partes *intrinsecus et necessario* abest. Esset enim sic simul ad unum determinatus et non ad unum determinatus motus. Ergo actui perfecte voluntario libero haec ratio liberi non potest convenire praecise, quatenus ipse secundum se consideratur (omnino formaliter), sed debet ei convenire ratione potentiae, a qua est seu a qua sic hic et nunc procedit, ut

etiam non procedere ab ipsa hic et nunc expedite et omnino proxime possit. Ergo stricte loquendo per denominationem extrinsecam a potentia etc. ratio liberi libero actui competit.

Prob. 2. Videtur nihil repugnare, quominus eadem physice et numero voluntatis affectio idemque motus animi ex necessario evadat liber, nulla in ipso mutatione facta. Nam qui actus processit a cognitione imperfecta atque unius quasi extremi, et ideo cum necessitate, potest altero extremo cognito sine sui mutatione continuari et sic evadere liber. Ergo. Cf. *Theoph. Raynaud,* Moralis discipl. dist. 2, q. 2, a. 3, n. 133.

88. *Ad rationes vero dubitandi respondetur. Ad 1:* Libertas seu liberum in agendo esse habereque dominium actus sui, si non nude dumtaxat et secundum se, sed *in ordine ad certum quendam actum vel certum quoddam obiectum* spectatur, nequaquam perfectionem agentis simpliciter et semper dicit. Immo huiusmodi in agendo libertas revera saepe signum est magnae imperfectionis in agente. Annon magna agentis imperfectio denotatur, quando talis ipsi in agendo libertas adscribitur, quam possit etiam ad malum deflectere? Talis enim in agendo libertas non solum propriorum actuum dominium effert, quod sane de se perfectio pura est, sed tale dominium in propriis actibus, quo agens propter suam imperfectionem, maxime in cognoscendis et aestimandis rebus, possit prave abuti, quoque possit eligere res, quae plane indignae sunt, quae ab ipso eligantur, quibusque affectu inhaereat[1]. — Ex his autem elucet libertatem in agendo, etiam quoties ad veram in agendo perfectionem pertinet, verius agentis perfectionem esse ac dici quam actionis ipsius et actus. Agens nimirum tale est, ut suorum actuum et dominus sit et hoc dominio recte utatur. Quapropter laus etiam moralis et meritum potius tribuitur agenti propter actionem et actum bonum

[1] Cf. *Arriaga* hic disp. 8, sect. 3, subsect. 4. *Simmonet* tract. 4, seu De act. hum. disp. 3, a. 6. *Kleutgen,* Theol. der Vorzeit I (ed. 2), n. 299 sqq. Imprimis *S. Thom.,* Sent. 2, dist. 25, q. unica, a. 1 ad 2; 3, dist. 18, q. unica, a. 2 ad 5; De verit. q. 22, a. 6, § „Cum autem"; 1, q. 62, a. 8 ad 3. *Augustin.,* De civ. Dei l. 22, c. 33, n. 3. *S. Anselm.,* De lib. arbit. c. 1.

liberum quam ipsi praecise actioni et actui. — Denique etsi actioni et actui voluntatis libertas non competit nisi per extrinsecam denominationem, tamen falsum est nihil id conferre ad actionis aestimationem et valorem; qualiter enim ipsum agens affectum sit et qua ipsum ratione actum ponat, plurimum sane confert ad aestimationem valoris actionis ipsius in concreto. Sic maxime interest, agens necessitate agat an libere; in statu gratiae sit annon etc.

89. *Ad 2:* Numquam derivari in actionem et actum perfecte immanentem perfectionem potentiae activae prorsus uniformiter cum actu ipso primo, quidquid de aliis effectibus potentiae activae est. Nam sic solum ratio adest, cur actus secundus omnino eliciatur. Secus enim si esset, actus primus iam omne id haberet formaliter, quod afferre deberet actus ipse secundus. Et profecto actui, qui est et dicitur liber, non posse competere id, quo potentia constituitur maxime proprie libera, i. e. indifferentiam, hoc ostensum est modo allatis argumentis.

Ad 3: Principium actus voluntatis liberi diversum esse a principio actus voluntarii quidem, sed simul necessarii, eatenus verum est, quatenus *principium actus liberi ut sic in conotato extrinseco essentialiter includit aliquid, quod ad actum elicitum liberum physice spectatum mere concomitanter se habet.* Hoc ipsum prorsus deest in principio actus voluntatis necessarii, quod in conotato extrinseco nihil omnino continet, quod non prorsus spectet ad actum elicitum necessarium, quomodocumque tandem hic spectatur. Principium igitur utriusque actus quoad id, quod in recto dicit, prorsus idem est, voluntas; sed in actu libero ut sic conotatur simul et prorsus requiritur extrinsecus saltem aequivalenter duplex cognitio, quae agenti praeluceat, quarum una in actum liberum reapse specificando eum influit, altera vero per se quidem potest ita influere, de facto tamen non ita influit. Requiritur enim cognitio obiecti indifferens. Porro principium actus voluntatis necessarii est eadem ipsa voluntas, sed prout praelucentem habet unam simpliciter cognitionem (scil. non indifferentem),

quae necessario in actum voluntatis influit eumque determinat. Unde patet actum etiam liberum dicere habitudinem ad proprium principium, neque tamen, *si physice spectatur,* secundum illud in conotato momentum, quod voluntas non amplectitur, sed secundum illud unum in conotato momentum, quod reapse amplectitur voluntas. Unde actus liber, si secundum se et mere physice spectatur, non respicit ut suum principium adaequatum per se voluntatem, quatenus ob conotatam duplicem quasi cognitionem praecise est potens ad plura et principium agendi libere, sed ut est secundum unam partem praelucentis cognitionis potens ad hoc agendum et principium proximum physicum huius praecise actionis et actus. Altera vero pars cognitionis habet se ad actum liberum elicitum entitative spectatum mere concomitanter et plane accidentaliter, nec intrinsecus eum ullo modo afficit.

90. *Dices* in omnibus his, quae modo dicta sunt, neglectum esse unum, quod ad quaestionem propositam recte dirimendam plurimum facit. Scil. quicumque actus libere a voluntate elicitur, supponit in voluntate vi praelucentis cognitionis indifferentis praevias inclinationes non liberas, sed naturales, non solum in illam partem contradictionis, quae eligitur, sed etiam in alteram partem, quae non eligitur, adeoque in utrumque extremum, inter quae versatur libertas arbitrii et electio. Hinc fit, ut actus liber sit ex natura sua non solum prosecutio illius unius termini, quem de facto volumus et amplectimur, sed sit aeque aversio et fuga partis illius, quam non amplectimur, quam respuimus. Hinc videtur constare actum liberum ab actu voluntatis necessario intrinsecus et entitative differre, atque alteram etiam contradictionis partem cognitione indifferenti exhibitam essentialiter et entitative respicere. Nam esse fugam et reiectionem alterius extremi iam non minus essentiale et intrinsecum est actui libere elicito quam esse prosecutionem unius. Ergo actus voluntatis liber ab actu voluntatis necessario et antecedenter ad unum determinato non solum differt extrinseca denominatione, sed intrinseca etiam entitate. Omnis enim

actus necessarius aut est simpliciter et *unice* prosecutio aut simpliciter et *unice* fuga obiecti; contrarium usuvenit in actu omni libero. — Atque ita plane sentiunt plurimi theologi, praesertim Thomistae. Cf. v. g. *Salmantic.,* De voluntario disp. 2, dub. 4, § 1, n. 66, qui alios multos Thomistas pro hac sententia laudant. Ex theologis etiam Societatis Iesu huic sententiae plures adstipulantur, inter quos: *Pallavicini,* De actibus hum. disp. 7, q. 2, a. 1 et 2. *Silvester Maurus,* De actib. hum. l. 1, q. 21, n. 11 sqq. *Viva* P. 2, disp. 6, n. 2. *Esparza* l. 3, q. 14, art. 1, alii. Contrarium sentiunt: *Suarez* hic disp. 1, sect. 3, n. 17 sqq. *Vasquez* 1, 2, disp. 34, c. 3, n. 15, § „At dicat" et disp. 55, c. 3, n. 13. *Molina,* Concord. q. 23, a. 4 et 5, disp. 1, membr. 7. *De Coninck,* De moralitate disp. 2, dub. 8, n. 130. *Platel,* Synopsis P. 2, c. 1, § 6, n. 65. *Ant. Mayr,* Theol. scholast. tract. 4, disp. 1, q. 2, a. 5, n. 127 sqq., qui alios multos pro sua sententia laudat. Hi igitur ultimi omnes defendunt actum voluntatis liberum ab actu voluntatis necessario ut sic nihil prorsus intrinsecus differre. Quid dicendum?

91. Primum noto S. Thomam de hac quaestione, quae, ut mox manifestum erit, non adeo magni momenti est, atque primum apparet nihil distincte pronuntiasse, quemadmodum fatentur ipsi Salmanticenses l. c. — Deinde dico, quidquid in hac quaestione in alterutram partem affirmatur, id nihil esse contra thesim nostram. Nam etsi in actu libero essentialiter aliquid entitativum inesset, quo natura sua omnis actus voluntatis necessarius careret, maneret tamen verum, actum liberum, utpote qui actus secundus voluntatis sit, esse essentialiter determinatum ad unum, non indifferentem ad plura. Libertas autem in agendo essentialiter sita est in proxima et simultanea et adaequata potestate et indifferentia versus plura. Unde patet rationem, qua actus liber in ratione liberi formaliter et ultimo constituatur, non posse collocari in ullo momento, quod actui intrinsecum sit, sed debere eam omnino ab extrinseco repeti. Ergo quaestio pro vera intellegentia libertatis actionum magni momenti non est. — Dico tertio rationem allatam pro

statuenda aliqua entitativa differentia inter actum voluntatis liberum et actum voluntatis necessarium nobis videri non esse firmam. Nam dantes et concedentes hoc, vi cognitionis indifferentis de obiecto conaturaliter oriri in voluntate vere et proprie dictas inclinationes vitales, *indeliberatas in omnem partem boni per intellectum propositi,* tamen hac ratione ad summum hoc forte concludi potest, motum voluntatis liberum ad hoc, ut vincat nisum in oppositam partem, debere aliqualiter intrinsecus augeri vehementiusque in proprium terminum ferri; non potest iure concludi ipsum debere determinate etiam oppositae partis motiva intrinsecus respicere. Et revera etiam motus necessarius et adeo antecedenter ad unum determinatus saepissime summa cum alacritate in suum obiectum fertur. Idem in motu voluntatis libero etiam tum usuvenire potest, quando omnis antecedens inclinatio in oppositam partem a voluntate abest, adeoque ipsa adversariorum hypothesis deficit. Nam talem in oppositam partem inclinationem vitalem antecedentem interdum abesse posse quis merito negabit? Fac enim aliquid cognosci a nobis explicite ut bonum quidem, sed imperfectum et ad beatitudinem consequendam minime necessarium bonum. nec aliud quicquam de eo obiecto cognosci, potest exoriri et de facto conaturaliter exorietur antecedens et positiva vitalis inclinatio in unam partem, quae positive bona est, in alteram vero partem talis inclinatio oriri minime potest. Aut quale tandem est bonum, non esse necessarium? Nihilominus in amplectendo illo bono aut repudiando liberi sumus. Possumus etiam magna alacritate in ipsum ferri.

Unde duo liquent: 1^{um} ipsum suppositum adversae sententiae non esse semper verum; 2^{um} ubi ipsum verum est, tamen immerito colligi liberum actum ab actu voluntatis necessario semper per aliquod momentum physicum atque intrinsecum differre.

92. ***Coroll. 1.*** Itaque *solum quando reduplicative accipiuntur actus voluntatis liber et actus voluntatis necessarius, essentialiter inter se differunt.* Ita enim prior actus involvit *de conotato extrinseco* actum primum proximum potentiae vere

liberae et indifferentis ad plura, prouti talis est; alter vero involvit item de conotato extrinseco actum primum proximum potentiae ad omnino unum determinatae, ut est talis. Unde sane sic accepti hi actus suis conotatis extrincecis essentialiter distinguuntur. At si sumuntur specificative et secundum se, nihil videntur inter se entitative differre.

Coroll. 2. Ex dictis etiam constat actum humanum obiectum divinae complacentiae moraliter non esse per modum entitatis omnino simplicis, sed per modum alicuius complexi, quod entitative plura includit. Nam sibi moraliter complacet aut displicet Deus in huiusmodi actu praecise quatenus liber est. Liberum autem esse actum non dicit unum secundum se actum entitative sumptum, sed conotat ipsam potentiam voluntatis ad plura antecedenter et proxime expeditam, a qua nimirum sic procedit actus, ut etiam hic et nunc non procedere possit. Ad quod ipsum iterum secundum exposita plura concurrunt, alia intrinsecus, alia extrinsecus, alia in recto, alia in obliquo, quorum unum si deest, actus liber non est; unde actus voluntatis mere ut sic neque est obiectum moralis complacentiae aut displicentiae Dei. Illud nihilominus, in quod magis directe cadit divina aut complacentia aut displicentia, recte assignatur ipse secundum se actus ob suam honestam aut inhonestam tendentiam, prout tamen substat condicionibus requisitis ad suam bonitatem aut malitiam moralem completam. Cf. *Platel,* Synops. P. 2, n. 67.

Coroll. 3. Patet divisionem voluntarii perfecti in necessarium et liberum non esse essentialem generis in species, sed mere accidentalem subiecti in accidentia. Etenim idem physice voluntatis actus (subiectum) potest modo esse necessarius, modo esse liber ob condiciones mere extrinsecas mutatas. Diversae autem speciei actus intrinsecus et entitative semper differunt. Cf. *Platel* l. c.

Coroll. 4. Patet denique sublata ab actu primo proximo voluntatis indifferentia ad plura ab ipsa ablatam esse adeoque etiam ab eius actu secundo libertatem. De qua quaestione mox plura.

ARTICULUS SECUNDUS.

DE CERTIS QUIBUSDAM VOLUNTARII RATIONIBUS ET MODIS IN SPECIE.

§ 1.

Accuratior in illam voluntarii rationem indagatio, quod liberum dicitur; in specie autem hic inquiritur, in quanam praecise re libertas actionum nostrarum secundum divinam revelationem collocanda sit.

93. In genere et si in sensu latissimo vox sumitur, liberum esse idem dicit atque vinculo esse solutum seu carere vinculo, quo quis ad aliquid adstringatur. Tot ergo diversis modis libertas praedicari potest de nobis deque actibus nostris, quot sunt diversa vincula, quibus possumus alligari vel quibus de facto sumus in actibus nostris adstricti.

Atque de vinculis quidem materialibus tacens, imprimis memoro vinculum olim latissime patens civilis servitutis, quo unus homo alteri homini totus addicebatur eique totus in omnibus suberat quasi res quaedam ad ipsum pertinens. Haec est ea hominis misera condicio, quae *simpliciter servitus dicebatur.* Opponebatur *libertas liberi hominis* et ingenui. — Alterum vinculum, quo omnes omnino homines post peccatum Adae detinentur, est vinculum miseriae huius vitae et corruptionis naturae. Hoc vinculo non solum malis corporalibus et spiritualibus multis subiecti sumus, sed imprimis, nisi natura divina gratia vel gloria sanetur atque corroboretur, quasi inviti ad peccandum pertrahimur et quasi adstringimur. Est *servitus corruptionis.* Opponitur *libertas gratiae,* qua possumus non peccare, et *libertas gloriae,* qua non possumus peccare quaque a ceteris etiam vitae huius miseriis omnibus liberi evadimus. — Etiam peccatum commissum pro homine peccante vinculum est. Nam postquam peccavit homo, minime in ipsius potestate constitutum est pro arbitratu suo seu quocumque etiam conatu adhibito se ipsum a peccato liberare. *Servus* est *peccati,* donec gratia Christi liberetur. Opponitur turpi huic condicioni

libertas iustitiae vel libertas filiorum Dei[1]. — Aliud rursus vinculum *morali obligatione* continetur. Hoc vinculo alligamur ita, ut nos facere necesse sit id, quod a superiore potestate facere iussi sumus, si officio nostro recte fungi et poenae non obnoxii evadere volumus. Opponitur libertas ab obligatione seu *moralis libertas*, qua tamen voce alii alio sensu utuntur. Haec obligationis condicio non appellatur servitus, quae malum quoddam semper indicat, sed status obligationis vel obligatio. — Porro ipsa naturae nostrae constitutio vinculum quoddam secum affert, quo nimirum fit, ut extra eius ambitum prorsus non valeamus vel desiderando evagari. Nemo enim potest velle malum formaliter seu ratione mali, sed omnes in omni operatione aliquod bonum vel aliquid, quod aliquo tandem modo nobis conveniens est vel apparet, sectamur. — Quae cum ita sint, minime sane mirum est vocem liberi et libertatis et in sacris litteris et apud SS. Patres, praesertim apud S. Augustinum, multifariam dici et usurpari. Cf. inter alia 1 Cor. 7, 21. 22[2]. 2 Cor. 3, 17[3]. Rom. 6, 20. 22[4]; 8, 21[5]. Ioann. 8, 34. 36[6] etc. *S. Bernard.*, De grat. et lib. arbitrio c. 3. De S. Augustino infra. Cf. interim *Petav.*, Theol. dogm. tract. 3: De opere sex dierum l. 4, c. 7.

94. Maximi autem momenti eae formae libertatis sunt, quae dicuntur *libertas a coactione et libertas a necessitate.* Nam liberum arbitrium libertasque simul actionum nostrarum,

---

[1] De his omnibus cf. *Kleutgen*, Theol. der Vorzeit I (ed. 2), n. 296 sqq. *Simmonet*, De act. hum. tract. 4, disp. 4, a. 3.

[2] „Servus vocatus es? non sit tibi curae; sed et si potes fieri liber, magis utere. Qui enim in Domino vocatus est servus, libertus est Domini; similiter qui liber vocatus est, servus est Christi."

[3] „Dominus autem Spiritus est; ubi autem Spiritus Domini, ibi libertas."

[4] „Cum enim servi essetis peccati, liberi fuistis iustitiae. . . . Nunc vero liberati a peccato, servi autem facti Deo, habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam aeternam."

[5] „Quia et ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei."

[6] „Respondit eis Iesus: Amen, amen dico vobis: Quia omnis, qui facit peccatum, servus est peccati. . . . Si ergo vos filius liberaverit, vere liberi eritis."

ut in tuto sint et integra perseverent, utramque hanc libertatem, ut simul et secundum proprietatem adsint, prorsus desiderant, imprimis vero libertatem a necessitate. Proprie, inquam, eas adesse debere. Nam quae *improprie dicitur coactio,* et quae *improprie dicitur necessitas,* frequentius nihil libertati actionum nostrarum officiunt. Ergo absentia huiusmodi impropriae coactionis atque impropriae huiusmodi necessitatis nihil requiritur, ut in actionibus nostris vere et simpliciter liberi simus. Vox scil. coactionis et vis, similiter atque vox necessitatis, duplicem significatum habet, proprium et improprium. Accipitur enim *vox coactionis et vis* non solum in communi sermone, sed etiam in S. Scriptura et apud SS. Patres, qui communem modum loquendi sequi solent, non tantum pro vera necessitate agendi interna, de qua mox, sed etiam *pro coactione vel vi secundum quid, quae minis et metu* extrinsecus intentatis *continetur,* nisi aliquid fiat. Pro qua coactione secundum quid, immo pro coactione proprie dicta et vera significanda etiam vox necessitatis interdum usurpatur, sane improprie [1]. Legens igitur Patres vel Scripturam attende, quo sensu vox coactionis (βία) vel necessitatis (ἀνάγκη) usurpetur, ne forte Baianum vel Iansenianum aliquid ibi esse suspiceris, ubi omnino nihil huiusmodi latet [2].

95. *Proprie* autem *vox coactionis* si sumitur, *vim illatam significat, qua agens cognoscitivum contra suum appetitum elicitum ab extrinseco ad aliquid adigitur, quod positive et simpliciter non vult.* Sic, si vi adhibita extrinsecus in domum pertrahor, in quam ingredi nolo et plane renuo: sane cogor. Est igitur coactio stricte dicta quaedam violentiae proprie

[1] Cf. v. g. Iud. 11, 7. 1 Reg. 13, 12. 1 Cor. 9, 16. Philem. 14. — *Petavius,* Theol. dogm. tract. 3: De opere sex dierum l. 3, c. 6 sqq.

[2] Sic v. g. *S. Anselmus,* Cur Deus homo l. 2, c. 10: „Improprie dicitur necessitas, ubi *nec coactio ulla* est, nec prohibitio." Attende vocem „*ulla*". Abesse igitur debet proprie et improprie dicta coactio. Improprie dicta coactio hic intellegitur illa, quae communiter et proprie dicitur necessitas. Simili genere loquendi usus est *S. Bernardus* in Lib. de grat. et lib. arb. c. 1. Cf. *Ripalda,* Contra Baium l. 2, disp. 14, sect. 10 sqq.

dictae species. Nam, ut hoc obiter hic notem, de quo postea plura, violentia proprie dicta quam coactio proprie dicta multo latius patet. *Genus est violentia, species coactio.* Potest enim violentia non solis agentibus rationalibus adhiberi et brutis animantibus, sed etiam rebus non animatis, coactio minime. Continetur igitur violentia hac re, ut aliquid a principio extrinseco fiat passo renitente, sive ea renitentia habetur ab appetitu innato sive ab appetitu elicito [1]. Quorum cum prior appetitus rebus omnibus, posterior solis animantibus, i. e. cognoscentibus insit, consequitur violentiam adversus omne genus rerum, coactionem erga sola animantia et entia cognoscitiva posse adhiberi. Cf. *Suarez,* Proleg. I de gratia c. 1, n. 4. *Ripalda,* Contra Baium l. 2, disp. 14, sect. 1. — Ceterum consequitur ex dictis etiam *hanc a coactione libertatem, quae interdum etiam appellatur libertas complacentiae* (vide *Ripalda* l. c. n. 1) *vel spontaneitatis,* omnibus omnino actionibus et actibus voluntariis, etiam necessariis, competere idque necessario et essentialiter. Ut enim voluntarium coactum esset, deberet simul esse a principio intrinseco, idque cum vera et intrinseca et vitali eius inclinatione in obiectum et prosecutione obiecti et actus, et simul contra eius intrinsecam et vitalem inclinationem in obiectum et actum. Prius, quoniam praecise voluntarium est; alterum, quia coactum est.

96. Nota tamen ipsum interdum S. Thomam, ut hanc libertatis formam (scil. a coactione) designaret, usurpasse vocem liberi sine ullo addito. Sic De potentia q. 10, a. 2 ad 5 dicit Deum libere se amare, Patrem et Filium libere Spiritum Sanctum spirare, i. e. non coacte. Idem habes De veritate q. 24, a. 1 ad 20, ubi nobis liberam erga finem ultimum beatitudinis

---

[1] Habes hic in priore membro rationem, cur actus, qui ideo dumtaxat a voluntate elicitur, quoniam ipsa a principio extrinseco (Deo) ad eum eliciendum necessitatur, utut intrinsecus voluntarius est, interdum coactus lato sensu dicatur. Infertur voluntati in eo actu eliciendo quaedam vis, quoniam hic actus pro natura obiecti, circa quod versatur, debebat secundum appetitum voluntatis innatum, libere elici. — Cf. *Ripalda* l. c. sect. 12, n. 104.

ut sic voluntatem adscribit, i. e. a coactione liberam. — Simili modo loquitur Scotus Quodlibet 16: „Voluntas divina necessario vult bonitatem suam, et tamen in volendo eam est libera.“ Item S. Bonaventura in 2 sent., dist. 25, P. 2, q. 2. Vide Scholion ad eandem dist. 25, P. 1, q. 1, in nova edit. S. Bonav. — Sed hic usus vocis liberi maxime in actibus immanentibus sat improprius est, nec est a nobis iam nisi cum addita declaratione assumendus, praesertim post haereses Calvinianam, Lutheranam, Baianam, Ianseniana m, atque post latissime hac aetate grassantem determinismum voluntatis. Cf. *S. Thom.* 1, q. 82, a. 1 in corp.

97. *Ea vero forma libertatis, quae actionibus nostris maxime propria est, est libertas a necessitate.* Est enim ipsa una ea libertatis forma, *quae cum ipsa nostra humana natura essentialiter conserta est,* i. e. fundatur in ipsa natura rationali ut sic. Ceterae omnes formae libertatis simpliciter accidentales nobis sunt, quae manente natura modo nobis adesse, modo abesse possunt. Cf. *Kleutgen,* Theol. der Vorzeit I, n. 304. — Haec etiam ea forma libertatis est, *qua vere liberi arbitrii sumus,* quia ipsa primum quidem iudicio et cognitione intellectiva nititur, unde arbitrium audit; deinde vero tali cognitione et iudicio, quod nec ipsum uni parti addictum est nec nos ei addicit, sed ad plura variasque considerationes patet. Et haec cognitio varias considerationes exhibens proprie est radix libertatis voluntatis et actionis. Cf. *S. Thom.,* Contra gent. l. 2, c. 48, § 1. — Haec demum est ea forma libertatis, *qua nostrorum actuum vere domini sumus.* — His iam patet, quid per libertatem a necessitate intellegatur.

98. Est igitur *libertas a necessitate is se habendi voluntatis rationalis modus, quo quidem ipsa adaequate potens est ad aliquid agendum vel volendum, ita tamen, ut id etiam non agere possit aut possit etiam oppositum agere vel velle;* aliis verbis: est libertas a necessitate is se habendi voluntatis modus, *quo ipsa (1) adaequate ad aliquid agendum potens est, neque (2) tamen ad id agendum antecedenter est determinata vel simpliciter ad-*

stricta. His duobus momentis eius ratio comprehenditur et absolvitur. Vocatur etiam *libertas indifferentiae;* quae probe *distinguenda est a libertate propensionis*. Illa negat solam antecedentem determinationem voluntatis ad unum, haec vero negat vel antecedentem propensionem voluntatis ad unum; unde fit, ut haec propensio, etsi adest, priorem tamen libertatem non excludat, immo optime eam secum compatiatur. Multo enim minus est in aliquid esse propensum quam ad aliquid esse determinatum seu simpliciter adstrictum.

99. Hanc libertatis formam maxime nostris actionibus propriam atque fundamentum esse omnis moralis imputationis, Ecclesia catholica omni aetate docuit, eamque contra Stoicos, astrologos, Manichaeos, haereticos saeculorum XV, XVI et XVII, contra Wikleffum [1], Calvinum, Lutherum [2], Baium [3] atque Iansenium [4], aliosque hac ipsa aetate defendendam suscepit.

---

[1] Inter articulos 45 Ioannis Wikleff damnatos a Concilio Constantiensi et Martino V per bullam „Inter cunctas" et bullam „In eminentis" est articulus 27 hic: „Omnia de necessitate eveniunt." *Denzinger*, Enchiridion n. 501.

[2] Leo X in bulla „Exsurge Domine" damnavit hunc Lutheri articulum 36: „Liberum arbitrium post peccatum est res de solo titulo; et dum facit, quod in se est, peccat mortaliter." *Denzinger* l. c. n. 660. Contra utrumque haereticum Calvinum et Lutherum proscripsit Tridentinum sess. 6, can. 5 hunc errorem: „Si quis liberum hominis arbitrium post Adae peccatum amissum et exstinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, immo titulum sine re, figmentum denique a satana invectum in Ecclesiam: anathema sit." *Denzinger* l. c. n. 697. Cf. can. 4 et can. 6 et cap. 5. Cf. etiam Arausican. II can. 25 (apud *Denzinger* l. c. n. 169).

[3] Baii doctrinas damnarunt Romani Pontifices Pius V, Gregorius XIII et Urbanus VIII. Inter doctrinas damnatas 39ª est haec: „Quod voluntarie fit, etiamsi necessario fit, libere tamen fit"; et 66ª: „Sola violentia repugnat libertati hominis naturali." Cf. 67ªm: „Homo peccat, etiam damnabiliter, in eo, quod necessario facit", et 41ªm: „Is libertatis modus, qui est a necessitate, sub libertatis nomine non reperitur in Scripturis, sed solum nomen libertatis a peccato." *Denzinger* l. c. n. 919, 946, 947, 921. Quam hoc ultimum vere asseratur, disces, si conferis v. g. 1 Cor. 10, 29: „Ut quid enim libertas mea iudicatur ab aliena conscientia?" Tob. 1, 14.

[4] Huc pertinet propositio 3 Iansenii ab Innocentio X et pluribus deinceps Pontificibus damnata: „Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione." Damnata ut haeretica. *Denzinger* l. c. n. 968. Cf. proposit. 4. Cf.

Nobis autem hac aetate contra omnes deterministas, quorum numerus est quasi infinitus, tuenda est. Neque tamen hoc nobis modo incumbit, ut argumentis ex penu rationis naturalis petitis libertatem voluntatis nostrae a vera necessitate vel, quod re idem est, ab omni determinatione antecedenti ad unum simpliciter atque in particulari adstruamus et vindicemus[1]; id est philosophorum; sed modo haec duo ostendemus, unum: veritatem hanc, voluntatem nostram verae necessitati antecedenti non esse obnoxiam, non uno modo ipsis sacris litteris tradi, eandemque esse doctrinam SS. Patrum; alterum est: hanc veritatem iisdem sacris fontibus ut fundamentum omnis meriti et demeriti moralis exhiberi. Quae duo, quoniam et in sacris litteris et apud SS. Patres saepe una tradi solent, non separatis, sed iisdem fere argumentis et testimoniis confirmabimus.

100. *Dico igitur: Quae actibus voluntatis nostrae propria est libertas quaeque est fundamentum omnis moralis imputationis, ipsa est, docente divina revelatione, ea libertatis forma, quae dicitur libertas a necessitate seu libertas indifferentiae.*

Quid his vocibus intellegatur, satis explicatum est. — Ceterum sensum thesis non esse, nos esse in omni omnino, qui a voluntate procedit, actu liberos, satis constat. In quibusnam autem praecise actibus liberi simus, ex dicendis patebit. Breviter dici potest liberos nos esse in omnibus actibus deliberatis.

---

etiam ex propositionibus Quesnelli per Clementem XI bulla „Unigenitus" damnatis proposit. 13, 16 etc.

[1] Sunt qui in quaestione de libertate nostrarum actionum magni momenti esse reputent, sitne haec ad unum in particulari necessitas vel determinatio fundata et contenta in ipsa natura nostra an postea aliunde nobis invecta. Opinantur, dummodo prior, quae in ipsa nostra natura fundata sit, necessitas a nobis absit, libertatem actionum nostrarum salvam esse, utut postea invecta est aliunde huiusmodi ad unum determinatio, quae omnem usum libertatis nostrae praevertit ab eoque prorsus hic et nunc independens est. Hoc sane falsum esse satis per se liquet; ex argumentis vero infra afferendis etiam magis patebit hoc pro vera libertate actionum nostrarum vindicanda nullius esse momenti. Cf. interim quae scripsimus in opere nostro: „S. Thomae Aq. doctrina de cooperatione Dei" p. 151 sqq.

Prob. I ex S. Scriptura.

Prob. 1 ex Eccli. 15, 14—18.

(14) „Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui. (15) Adiecit mandata et praecepta sua; (16) si volueris mandata servare, conservabunt te, et in perpetuum fidem placitam facere [1]. (17) Apposuit tibi aquam et ignem; ad quod volueris, porrige manum tuam. (18) Ante hominem vita et mors, bonum et malum; quod placuerit ei, dabitur illi." [2]

His verbis *et formaliter et virtualiter voluntatis nostrae in suis actibus exemptio a necessitate veraque libertas in agendo extollitur.* a) *Formaliter* id fit potissimum v. 17 et 18. Non potest esse quicquam his verbis clarius ac luculentius. — Idem formaliter etiam traditur v. 16, qui, licet paululum minus luculentus sit quam v. 17 et 18, satis tamen evidenter id continet. Nam benedictio et fructus servatae legis ibi ex condicione suspenditur: si ipsi voluerimus servare legem et mandata Dei. Exhibetur igitur ille eventus benedictionis, ut adhuc incertus et contingens, et propterea quidem adhuc incertus et contingens, quoniam incertum adhuc et contingens est, *num ipsi legem voluerimus servare:* „si volueris". (Cf. v. 18 incisum ultimum.) Nisi tamen simul vere et proprie in potestate nostra sit legem implere, nugatoria et irrisoria est haec oratio. Possumus igitur vere et proprie mandata servare, ita tamen id possumus, ut, quantum est ex nobis ut causis et antecedenter, incertum adhuc sit, num simus ipsa revera servaturi. Posse autem aliquid facere — atque is solus, qui omnia, quae ad agendum necessaria sunt, aliquo saltem modo in sua potestate habet, simpliciter aliquid facere potest [3] —

---

[1] Graecus textus clarior: „Si vis, potes ipsa servare, et placitam fidem exercere."

[2] Cf. omnino *Deut. 30, 15,* ubi haec: „Considera, quod hodie proposuerim in conspectu tuo vitam et bonum, et e contrario mortem et malum." Cf. etiam Ier. 21, 8.

[3] Dicimus: „aliquo saltem modo omnia, quae ad agendum necessaria sunt, in sua potestate habet". Nam etsi ea omnia non praesto habet immediate, debet tamen ea omnia praesto habere mediate, seu debet praesto habere aliquid, per quod id, quod deest, arcessat.

ita tamen id facere posse, ut adhuc incertum sit, num sis id reapse facturus, dicit manifesto adaequatam quidem aliquo saltem modo potestatem te habere ad agendum, eam tamen talem, ut exire ipsam in actum necesse non sit; seu aliis verbis: dicit in casu, vim et potestatem aliquo modo vere adaequatam ad agendum te habere, eam tamen ab agendi necessitate liberam.

Atque generatim omnibus huiusmodi condicionatis locutionibus: „si vis", „si volueritis", in S. Scriptura frequenter occurrentibus — cf. v. g. Is. 1, 19. 20. Amos 5, 6. Matth. 19, 17. 21 etc. — ex communi hominum intellegentia hic sensus subest: eventus quidam tibi optatus et felix num futurus sit, in tua potestate plene est constitutum: *„si volueris"*. Secus enim irrisoria est condicio. Potes igitur eum aut agendo debito modo condicionemque implendo adducere, comparare; aut debiti omissione atque condicionis neglegentia potes eum impedire. Atqui hoc nihil aliud est quam dicere optatum aliquem eventum ita in nostra potestate constitutum esse, ut apud nos sit eum aut consequi aut non consequi, prout scil. potentes ad utrumlibet volumus agere aut non agere, condicionem aut implere aut non implere. Haec autem condicio agentis est ab omnis necessitatis vinculo in agendo soluti. Apposite *S. Augustinus,* De gratia et libero arbitrio cap. 2: „Ubi [in Scriptura] dicitur: ‚Noli hoc, et noli illud', et ubi ad aliquid faciendum vel non faciendum in divinis monitis opus voluntatis exigitur, satis liberum demonstratur arbitrium." Cf. *Ripalda* l. c. disp. 15, sect. 2, n. 11 sqq. *Ruiz,* De scientia Dei disp. 39, sect. 2 sqq.

101. b) *Virtualiter,* sed clarissime, idem continetur in verbis, quae exstant v. 14: relictos nos esse a Deo in operibus nostris operandis *in manu, i. e. in potestate, consilii nostri.* Haec enim locutio „aliquid in manu alicuius esse" (in sacris litteris) nihil aliud significat nisi esse in eius potestate. Consiliamur enim dumtaxat, quando plures ad finem consequendum possumus inire vias, aut si varia bona finesque menti simul ob-

versantur, quos disiunctim, non simul, possumus consequi, quippe quorum unus alterum excludat atque impediat, apud nos deliberamus, quisnam ex iis sit praeferendus atque eligendus. Aliter non consiliamur. Duo igitur omne huiusmodi consilium seu consiliatio supponit: possibilitatem pro nobis adesse plurium bonorum vel viarum ad bonum aliquod, et determinatam necessitatem nullius eorum; prouti iam *Aristoteles* Ethic. l. 6, c. 1 animadvertit: „Nemo de iis rebus consultat, quae aliter se habere non possunt.“ Ergo quando Scriptura dicit nos relictos esse a Deo in operationibus nostris in manu consilii nostri, aequivalenter dicit in potestate nostra sic esse plura, ut ad nullum eorum determinate adstringamur. Hoc autem nihil aliud est quam dicere nos esse in operationibus nostris a necessitatis vinculis solutos. Cf. *Nemesius*, De natura hominis c. 34 (*Migne*, Patr. gr. XL).

102. Potest idem etiam colligi ex v. 15: „Adiecit [Deus] mandata et praecepta sua.“ Deest tamen hic versus in textu graeco. Ceterum Deum nobis praecepta et leges dedisse aliunde constat. Nam mandata et praecepta essentia sua directivae pro voluntate normae sunt. Quisquis autem ad unum antecedenter determinatus est, sive ipsa natura sua sive influxu quodam, qui in ipsius agentis arbitrio positus non fuit, sed ab extrinseco ipsi advenit, is norma directiva pro iis actibus, in quibus est sic adstrictus, sane nec indiget nec ea data uti potest. Ergo mandata et praecepta Dei, nisi volumus dicere Deum aliquid plane inutile et superfluum fecisse, supponunt nos non esse antecedenter nec aliunde in usu nostrae voluntatis ad unum agendum determinatos, utut agere possumus. Ergo supponunt nos antecedenter ad usum libertatis necessitatis vinculis minime teneri, sed ab iis liberos esse.

103. Insuper mandata et praecepta causant debitum morale seu obligationem. Obligatio autem et debitum morale ad aliquid supponunt in obligato aliquo saltem modo plenam adesse potestatem faciendi illud. Porro hoc debitum haecque obligatio per Dei praecepta inducta communis est omnibus,

etiam iis, qui illis non obsecundant atque peccant. Ergo manifestum est ita nobis adesse aliquo modo plenam potentiam ad praecepta Dei implenda, ut simul tamen ea non implere possimus. Ergo.

104. Denique ex v. 16—18 patet ab usu huius libertatis pendere, quaenam sors hominis apud Deum futura sit, felixne an infelix: aqua an ignis, vita an mors.

Ne opponas cum Calvinistis, Baianis etc.: vera haec fuisse pro homine in statu innocentiae, modo in statu naturae lapsae ea non esse vera. Nam agitur in his omnibus versibus de arcenda a Deo hac accusatione, quasi ipse causa sit peccatorum, quae *modo,* in statu humanae naturae lapsae, committunt homines. Lege verba versuum praecedentium 11 sqq.: (11) „Non dixeris: Per Deum abest [sapientia]; quae enim odit, ne feceris [et aderit tibi sapientia]. (12) Non dicas: Ille me implanavit; non enim necessarii sunt ei homines impii. (13) Omne exsecramentum erroris odit Dominus, et non erit amabile timentibus eum." Iam sequitur v. 14: „Deus ab initio" etc. Ergo culpa malae vitae etiam modo, in statu naturae lapsae, a Scriptura in hominem reicitur, qui data sibi naturali, i. e. essentialiter conserta cum sua rationali natura, libertate abutitur. Hic manifestus loci sensus. Itaque ab initio constitutus est homo liber, quia libertas naturam rationalem essentialiter atque adeo in omni condicione comitatur. Cf. propositionem Baii damnatam 66^am^ et quae *Kleutgen* l. c. n. 304 ad eam adnotat[1].

105. *Prob. 2 ex Eccli. 31, 8 sqq.* „*Beatus* dives, qui inventus est sine macula, et qui post aurum non abiit, nec speravit in pecunia et thesauris. Quis est hic, *et laudabimus eum?* fecit enim mirabilia in vita sua. Qui probatus est in illo, et perfectus est, *erit illi gloria aeterna; qui potuit transgredi et*

[1] Ad rem S. Augustinus (De libero arbitrio l. 3, c. 2) post allata modo Ecclesiastici verba haec subicit: „Nemo ergo Deum causetur in corde suo, sed quisquis sibi imputet, cum peccat, neque cum aliquid secundum Deum operatur, alienet illud a propria voluntate."

non est transgressus, facere mala et non fecit; ideo stabilita sunt bona illius in Domino, et eleemosynas illius enarrabit omnis ecclesia sanctorum." Hic illa duo habemus distincte enuntiata, quae in thesi posuimus: scil. hominem in agendo sic esse liberum, ut apud ipsum sit agere et non agere, transgredi et non transgredi, atque bonum usum huius libertatis esse proprie causam, cur opera ipsius apud Deum et apud homines laudem et praemium habeant: „*ideo*" etc.

106. *Prob. 3 ex Gen. 4, 7.* „Nonne si bene egeris, recipies [mercedem]: sin autem male, statim in foribus peccatum aderit? sed sub te erit appetitus eius, et tu dominaberis illius." (Textus hebraicus essentialiter nihil differt. Loco „recipies" habetur „elevatio".) Cf. *1 Cor. 7, 36 sqq. (ἐξουσίαν δὲ ἔχει περὶ τοῦ ἰδίου θελήματος).* 2 Cor. 9, 17. Philem. 14.

107. ***Prob. II ex SS. Patribus.***

Afferemus unum fere S. Augustinum, non quod aliorum Patrum luculenta testimonia in hac re desiderentur: licet ipsa apud theologos infra laudandos magna copia inspicere. Multo vero minus unum fere afferemus Augustinum, quasi teneamus absurdam illam Baianorum doctrinam ab Alexandro VIII die 7 Dec. 1690 iure damnatam: „Ubi quis inveniret doctrinam in Augustino clare fundatam, illam absolute potest tenere et docere, non respiciendo ad ullam Pontificis bullam"; quod et nimis ample dictum est, et auctoritatem Papae in docendo, quae sane ab auctoritate Ecclesiae nihil differt eique omnibus numeris par est[1], infra S. Augustinum deprimit, cum tamen certum sit doctrinam Augustini ab Ecclesia auctoritatem habere, non vice versa, „unde", ut recte concludit S. Thomas 2, 2, q. 10, a. 12, „magis standum est auctoritati Ecclesiae quam auctoritati vel Augustini vel Hieronymi vel cuiuscumque Doctoris". Afferemus igitur fere Augustini auctoritatem propter duas praecipue rationes: una, quia ipse cum maxima Ecclesiae approbatione hominis in agendo libertatem, tum contra Manichaeos eam

[1] Cf. Concil. Vatic. sess. 4, cap. 4.

negantes, tum contra Pelagianos eam exaggerantes et nimium celebrantes, insigni successu omni vitae suae tempore catholicus factus defendit; altera ratio est: quia placuit omnibus haereticis antiquis et recentioribus, qui libertatem hominis in agendo impugnarunt, apud S. Augustinum sibi praesidium aliquod quaerere. Quod facinus haereticis plane dignum esse mox patebit. Nam nihil luculentius quam testimonium S. Augustini pro nostra libertate in agendo non solum a coactione, sed etiam a necessitate[1].

108. „De libero arbitrio" l. 3, c. 1, n. 3 haec apud S. Doctorem exstant: *„Motus autem, quo huc aut illuc voluntas convertitur, nisi esset voluntarius atque in nostra positus potestate, neque laudandus, cum ad superiora, neque culpandus homo esset, cum ad inferiora detorquet, quasi quendam cardinem voluntatis."* — Habes hic duo illa in thesi posita: Motus voluntatis, quasi quidam voluntatis cardo, vertibilis est, ad superiora, ad inferiora, pro potestate et dominio, quod voluntas in suos actus (motus) habet; atque ideo dumtaxat homo laudis moralis et culpae capax est. Pergit S. Augustinus: „Neque [si aliter esset] omnino monendus esset, ut istis neglectis aeterna vellet adipisci; atque ut male nollet vivere, vellet autem bene." Et paulo ante, motum lapidis naturalem cum motu voluntario hominis peccantis comparans, haec n. 2 protulit: „in eoque similis est [hic voluntarius liberque motus voluntatis] illi motui, quo deorsum versus lapis fertur, quod, sicut iste proprius est lapidis, sic ille animi [uterque est ex suppositione S. Augustini ab intrinseco]: verumtamen in eo dissimilis, *quod in potestate non habet lapis cohibere motum, quo*

[1] Cf. de auctoritate S. Augustini inter alios: *Suarez*, Proleg. VI, de grat. c. 6, n. 14 sqq. *Didacus Ruiz*, De praedest. disp. 10, sect. 1; De provid. disp. 17, sect. 1. *Pennottus* O. S. A., Propugnaculum humanae libertatis l. 5, n. 2—6. *Platel* l. c. tom. II, n. 482 sqq. *Lacroix*, Theol. moral. tom. I, lib. 1, n. 211 sqq., ubi alios de eadem quaestione agentes laudatos invenies. Cf. etiam *Scheeben*, Handbuch der kath. Dogmatik l. 6, § 290, n. 231 sqq., et quae ipsi scripsimus contra P. *Dummermuth* O. Pr., Zeitschrift für kath. Theol. 1896 (Innsbruck), p. 661 sqq.

fertur inferius: animus vero, dum non vult, non ita movetur, ut superioribus desertis inferiora deligat [al. diligat]; et ideo lapidi naturalis est ille motus, animo vero iste voluntarius. Hinc est, quod lapidem si quis dicat peccare, quod pondere suo tendit in infima, non dicam ipso lapide stolidior, sed profecto demens iudicatur; *animum vero peccati arguimus, cum eum convincimus superioribus desertis ad fruendum inferiora praeponere.*" Hic adscribuntur voluntati iterum illa duo, unum: potest inter caelestia et terrestria, aeterna et temporalia, bona et mala, prout placet, deligere, haec minima illis maximis praeponere. Unde alterum: quia hoc potest animus, potest vere et proprie peccare, quod non potest ob contrariam rationem lapis. — Adde iam brevissimum hoc dictum ibid. c. 18, n. 50: „*Quis enim peccat in eo, quod nullo modo caveri potest? Peccatur autem. Caveri igitur potest.*"

109. Hunc ipsum locum S. Doctor postea contra Pelagium decertans iterum tractavit et iterum approbavit in libro, qui inscribitur „De natura et gratia" c. 67, n. 80; quod idem fecit in „Retractationum" l. 1, c. 9, n. 5 et 6. — Audiamus iam, quomodo ibi libertatem actionum nostrarum iterum adstruat, cumque gratiae necessitate nitatur componere. Audiemus simul, cur quaedam, quae ex peccato originali nobis adhaeret, quasi peccandi necessitas tamen peccati rationem ideo ab actionibus nostris minime tollat: quoniam apud nos est ipsam eam necessitatem divino impetrato adiutorio a nobis depellere. — „Quod autem", inquit De natura et gratia l. c. c. 66, n. 79, „ex vitiis nostrae naturae, non ex condicione naturae, sit *quaedam*[1] peccandi necessitas, audiat homo, atque ut eadem necessitas non sit, discat Deo dicere: ‚De necessitatibus meis educ me' (Ps. 24, 17). Quia et in huiusmodi oratione certamen est adversus tentatorem de ipsa contra nos necessitate pugnantem; ac per hoc opitulante gratia per Iesum Christum Dominum nostrum et mala necessitas removebitur

[1] i. e. non physica, sed moralis, quae etiam vaga et indeterminata vocatur. Cf. *S. Thomas*, De verit. q. 24, a. 12 ad 7.

et libertas *plena* tribuetur." — (c. 66, n. 80:) „Veniamus ad nos [i. e. ad ea, quae nos, scil. Augustinus, aliquando diximus contra Manichaeos, quaeque Pelagius nunc arripuit, ut ea ipsi Augustino iam defendenti gratiam opponeret]: Item, inquit [Pelagius], Augustinus episcopus in libris De libero arbitrio: ‚Quaecumque ista causa est voluntatis, si non potest ei resisti, sine peccato ei ceditur: si autem potest, non ei cedatur, et non peccabitur. An forte fallit incautum? ergo caveat, ne fallatur. An tanta fallacia est, ut caveri omnino non possit? Si ita est, nulla ergo peccata sunt. Quis enim peccat in eo, quod caveri nullo modo potest? Peccatur autem. Caveri igitur potest.' Agnosco," inquit S. Doctor, „verba mea sunt: sed etiam ipse [Pelagius] dignetur agnoscere superius cuncta quae dicta sunt. De gratia quippe Dei agitur, quae nobis per Mediatorem medicina opitulatur, non de impossibilitate iustitiae. *Potest igitur ei causae, quaecumque illa est, resisti: potest plane.* Nam hoc adiutorium postulamus dicentes: ‚Ne nos inferas in tentationem': *quod adiutorium non posceremus, si resisti nullo modo posse crederemus.* Potest peccatum caveri, sed opitulante illo, qui non potest falli. Nam et hoc ipsum ad peccatum pertinet, si veraciter dicimus: ‚Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris' (Matth. 6, 12). Duobus enim modis etiam in corpore cavetur morbi malum; et ut non accidat, et ut si acciderit, cito sanetur; ut non accidat, caveamus dicendo: ‚Ne nos inferas in tentationem'; ut cito sanetur, caveamus dicendo: ‚Dimitte nobis debita nostra.' Sive ergo immineat sive insit, caveri potest."

110. Praemiserat autem S. Doctor ibid. c. 65, n. 78 his suis dictis cuiusdam dicti S. Hieronymi approbationem, quod item Pelagius laudaverat pro sua contra necessitatem gratiae doctrina, quasi agnitio et praedicatio libertatis sit negatio necessitatis gratiae ad evitanda peccata. Dixerat Hieronymus (Contra Iovinianum l. 2[1]): *„Liberi arbitrii nos condidit Deus,*

[1] Cf. l. c. n. 2 apud *Migne,* Patr. lat. XXIII, 299.

nec ad virtutem nec ad vitia necessitate trahimur: alioquin ubi necessitas, nec corona est." Quid ad haec Augustinus? „Quis hoc non agnoscat?" inquit. „Quis non toto corde suscipiat? Quis aliter conditam humanam neget esse naturam? Sed in recte faciendo ideo nullum est vinculum necessitatis, quia libertas est caritatis." His ultimis verbis non hoc insinuatur a S. Doctore, quasi modo, in statu naturae lapsae, vera nobis a necessitate libertas sola caritate primum adveniat, quae est gratia Spiritus Sancti; sed gratia Dei est, quae liberum nostrum arbitrium, quod naturaliter possidemus, sanum demum, robustum, firmum contra malum reddit. Ceterum doctrinam in thesi contentam hoc loco S. Hieronymi etiam contineri manifestum est.

111. Etiam in libro „De duabus animabus", quas scil. fingebant Manichaei nobis inesse, Augustinus pro libertate voluntatis proque necessitate libertatis in agendo, ut mala actio nobis iure imputetur in culpam, praeclare arguit. Ait enim c. 12, n. 17: „Dicere autem peccare sine voluntate magnum deliramentum est; et peccati reum tenere quemquam, quia non fecit, quod facere non potuit, summae iniquitatis est et insaniae. Quam ob rem illae animae quidquid faciunt, si natura, non voluntate faciunt, id est, *si libero et ad faciendum et ad non faciendum motu animi carent; si denique his abstinendi ab opere suo potestas nulla conceditur, peccatum earum tenere non possumus.*" Haec de Augustino.

112. Addamus quaedam ex aliis Patribus. *S. Prosper,* Augustini discipulus, „Ad capitula Gallorum obiectio" 6: „Praedestinationem Dei", inquit, „sive ad bonum sive ad malum in hominibus operari, ineptissime dicitur, ut ad utrumque homines quaedam necessitas videatur impellere." Ergo vel sub ipsa praedestinatione homines manent liberi a necessitate operandi, compellit eos quaedam necessitas neque ad bonum neque ad malum. — *S.* vero *Bernardus,* De gratia et lib. arbitrio c. 3, n, 7: „Cum . . . triplex sit nobis proposita libertas, a peccato, a miseria, *a necessitate: hanc ultimam contulit nobis in condicione naturae,* in primam restauramur a gratia, media

nobis reservatur in patria. Dicatur ergo prima libertas naturae, secunda gratiae, tertia vitae vel gloriae. Primo nempe in liberam voluntatem ac voluntariam libertatem conditi sumus, nobilis in Deo creatura; secundo reformamur in innocentiam, nova in Christo creatura; tertio sublimamur in gloriam, perfecta in Spiritu creatura. Prima ergo libertas habet multum honoris, secunda plurimum etiam virtutis, novissima cumulum iucunditatis." Et paulo ante n. 3 etiam luculentius: „Est vero ratio data voluntati, ut instruat illam, non ut destruat. *Destrueret autem, si necessitatem ei ullam imponeret, quominus libere pro arbitrio sese volverit, sive in malum consentiens appetitui aut nequam spiritui, . . . sive in bonum gratiam sequens et fiat spiritualis.*" Deinde n. 5 haec exstant: „Ceterum, quod sui liberum non esse cognoscitur, quo pacto vel bonum ei vel malum imputatur?" Sane clarius et vehementius asseri non potuit nos in agendo ab omni antecedenti et quae vere et proprie dicitur necessitate liberos esse, et hanc libertatem fundamentum esse imputabilitatis. — Similiter *S. Anselmus* in libro „De concordia praedestinationis et liberi arbitrii" qst. 1, c. 6: *„Sola voluntas"*, inquit, *„determinat ibi*[1]*, quid teneat; nec aliquid facit vis necessitatis, ubi operatur sola electio voluntatis.* Aut, cui non est deserendi rectitudinem voluntatis necessitas, palam est, quia non deest servandi potestas seu libertas." Ergo secundum S. Anselmum sola voluntas ipsa se determinat; sola voluntas eligit, quid operetur; voluntas potestatem habet servandi legem; voluntas necessitatis deserendae rectitudinis expers est.

113. Nec aliter Patres Augustino aetate superiores atque coaevi. *S.* v. g. *Irenaeus,* Contra haereses l. 4, c. 4, n. 3: „Homo rationabilis, et secundum hoc similis Deo, liber in arbitrio factus et suae potestatis, ipse sibi causa est, ut aliquando quidem frumentum, aliquando palea fiat." Cf. ibid. l. 4, c. 37 et 39, ubi diligentissime de libertate agit. — *Origenes,* Periarchon l. 1, c. 1, n. 5: „Est et illud definitum in ecclesiastica

[1] Quando scil. agitur aut de virtute aut de vita relinquenda.

praedicatione, omnem animam rationalem esse liberi arbitrii et voluntatis. . . . Unde et consequens est intellegere non nos necessitati esse subiectos, ut omni modo, etiam si nolimus, vel bona vel mala agere cogamur. Si enim liberi arbitrii sumus, instigare fortasse possunt aliquae virtutes ad peccatum, et aliae iuvare ad salutem, non tamen necessitate cogimur vel agere recte vel male. Quod fieri arbitrantur, qui stellarum cursum et motus causam dicunt humanorum esse gestorum, non eorum, quae extra arbitrii accidunt libertatem, sed eorum, quae in nostra posita sunt potestate." Locus per se loquitur. Propensiones possunt nobis inesse independenter a nobis nostraque libertate, determinatio vero in alterutram partem apud nos est. Attende vero maxime hoc, etiam ipsos astrologiae sectatores profecto non adeo fuisse stolidos, ut negarent actuum nostrorum spontaneitatem, quam sibi adesse in operando intime sentiebant; sed ideo ipsos deviasse a dogmate catholico, quoniam hoc spontaneum volebant subesse necessitati. Ergo qui catholice sentire vult, necesse est teneat spontaneum in actibus nostris deliberatis ab omni vera necessitate ad agendum esse exemptum. — Quid plura? omnium Patrum scripta hac veritate plena sunt. Cf. v. g. *Ambros.*, Hexaemeron l. 1, c. 8, n. 31. *Migne*, PP. L. XIV, 151. *Cyrill. Hierosolymit.*, Catechesis 4, § „De anima" n. 18 sq. *Migne*, PP. Gr. XXXIII, 478 sqq. *Ioann. Damascen.*, De fide orthodoxa l. 2, c. 25 et 26. *Migne*, PP. Gr. XCIV, 955 sqq. etc.

Prob. III ex Conciliis bullisque Romanorum Pontificum.

Praeter locos alios n. 99, nota 1—4, laudatos conferatur imprimis can. 5, sess. 6 Concilii Tridentini, quo *anathematizatur* error Lutheri et Calvini *de libero hominis arbitrio per peccatum Adae amisso atque exstincto.* Cf. etiam can. 4; et Vatic. sess. 3, c. 3, § „Licet", et can. 5 „De fide".

114. Varii iam loci seu potius quaedam abruptae ex variis locis sententiae S. Augustini ab adversariis excitantur, ut

demonstrent S. Augustinum homini in peccatum lapso et negare libertatem a necessitate in operando, et nihilominus simul contendere ipsi huiusmodi non liberas operationes imputabiles esse ad culpam, dummodo voluntariae seu spontaneae sint. Afferunt v. g. Enchirid. c. 30, ubi haec: „Verum haec pars generis humani, cui liberationem Deus regnumque promisit aeternum, numquid meritis operum suorum reparari potest? Absit. Quid enim boni operatur perditus, nisi quantum fuerit a perditione liberatus? Numquid libero voluntatis arbitrio? *Et hoc absit: nam libero arbitrio male utens homo, et se perdidit et ipsum.* Sicut enim, qui se occidit, utique vivendo se occidit, sed se occidendo non vivit, nec se ipsum potest resuscitare, cum occiderit: ita cum libero peccaretur arbitrio, *victore peccato amissum est liberum arbitrium:* ‚A quo enim quis devictus est, huic et servus addictus est' (2 Petr. 2, 19). . . . *Ac per hoc ad peccandum liber est, qui peccati servus est.* Unde ad iuste faciendum liber non erit, nisi a peccato liberatus esse iustitiae coeperit servus." — Item De spiritu et littera c. 30 haec enuntiat: „Utquid ergo miseri homines aut de libero arbitrio audent superbire, antequam liberentur, aut de suis viribus, si iam liberati sunt? . . . *Si ergo servi sunt peccati, quid se iactant de libero arbitrio?*" — Alios similes locos passim apud S. Doctorem occurrentes nobis adversarii opponunt. — Sed profecto vix non ridiculum est hos locos iactare, cum palam sit non agi his locis de libero arbitrio simpliciter tali, sed *de robusto illo et firmo, quod omnibus prorsus tentationibus superandis omni modo, etiam moraliter, par est, quodque ob operationem suam bonam meretur vitam aeternam.* Quamquam igitur liberum arbitrium, etiam si mere secundum se et sine gratia sumitur, physice ad nullum umquam in particulari mali consensum etiam modo post lapsum adigitur, est tamen modo post lapsum sine gratia Salvatoris infirmum, i. e. tale, ut moraliter non possit concupiscentiae impetibus *constanter* resistere, sed morali necessitate *tandem* ipsis flectatur eisque succumbat. Quod cur et quomodo verum

sit, explicabitur in tractatu de gratia. Multo etiam minus valebit liberum arbitrium sine gratia ad aliquid operandum, quod prodest ad vitam aeternam[1].

115. At nonne S. Augustinus frequenter docet eam, quae ex peccato originali nobis adhaereat, ignorantiam eorum quae agere debemus, nihil nos excusare a peccato? Cf. v. g. De libero arbitrio l. 3, c. 18, n. 51 sq.; De natura et gratia c. 67, n. 81; Retract. 1, c. 15, n. 3 etc. — Iam vero, quod ignoratum est, certo liberum non est. Ergo saltem falso tribuimus S. Augustino doctrinam, secundum quam non potest iuste nobis imputari peccatum, nisi liberi simus, non solum a coactione, sed etiam a necessitate. — *Respondetur* secundum S. Augustinum ignorantiam nostram, quae fructus poenaque peccati originalis est, quoniam vitiosam hanc originem habet nobisque contra primam intentionem Dei creatoris inest, esse quidem causam, cur quaedam opera, quae ignorantes minus recte operamur, cum maiore quadam proprietate dicantur peccata, quam si cum ignorantia plane naturali ea operaremur, tamen ipsam ut sic efficere non posse, ut haec ignorantiae peccata *proprie* sint et dicantur peccata, nisi haec ipsa ignorantia vincibiliter atque adeo culpabiliter in nobis perseveret. Id diserte declarat De libero arbitrio l. c. et De natura et gratia, quo posteriore loco, ut supra dictum est, doctrinam priore loco traditam iterum approbavit.

Audi, quae S. Doctor, priore loco post laudatum c. 18, ipse c. 19 addit: „Hic occurrit illa quaestio, quam inter se murmurantes homines rodere consueverunt, qui quodlibet aliud in peccando quam se accusare parati sunt. Dicunt enim: Si Adam et Eva peccaverunt, quid nos miseri fecimus, ut cum ignorantiae caecitate et cum difficultatis cruciatibus nasceremur, et primo

[1] Huc pertinet inter alia illud, quod habet S. Augustinus in l. 1, c. 2, n. 5 contra duas epistolas Pelagii: „Quis nostrum dicat, quod primi hominis peccato perierit liberum arbitrium de humano genere? *Libertas quidem periit per peccatum, sed illa, quae in paradiso fuit, habendi plenam cum immortalitate iustitiam.*“ Cf. *S. Thom.* 1, q. 82, a. 2 ad 3.

erraremus nescientes, quid nobis esset faciendum: deinde ubi nobis inciperent aperiri praecepta iustitiae, vellemus ea facere. et renitente carnalis concupiscentiae nescio qua necessitate non valeremus? Quibus breviter respondetur, ut quiescant et adversus Deum murmurare desistant. Recte fortasse quererentur, si erroris et libidinis nullus hominum victor exsisteret: cum vero ubique sit praesens, qui multis modis per creaturam sibi Domino servientem aversum vocet, doceat credentem, consoletur sperantem, diligentem adhortetur, conantem adiuvet, exaudiat deprecantem; *non tibi deputatur ad culpam, quod invitus ignoras, sed quod neglegis quaerere, quod ignoras;* neque illud, quod vulnerata membra non colligis, sed quod volentem sanare contemnis: *ista tua propria peccata sunt. Nulli enim homini ablatum est scire utiliter quaeri, quod inutiliter ignoratur*, et humiliter confitendam esse imbecillitatem, ut quaerenti et confitenti ille subveniat, qui nec errat, cum subvenit, nec laborat.

„*Nam illud, quod ignorans quisque non recte facit, et quod recte volens facere non potest, ideo dicuntur peccata, quia de peccato illo liberae voluntatis originem ducunt;* illud enim praecedens meruit ista sequentia. Nam sicut linguam dicimus non solum membrum, quod movemus in ore, dum loquimur, sed etiam illud, quod huius membri motum consequitur, id est formam tenoremque verborum, secundum quem modum dicitur alia lingua graeca, alia latina: *sic non solum peccatum illud dicimus, quod proprie vocatur peccatum, libera enim voluntate et ab sciente committitur; sed etiam illud, quod iam de huius supplicio consequatur, necesse est.*“ Vides unam quae vincibilis est atque adeo culpabilis ignorantiam peccati causare vera et proprii nominis peccata; si a nobis vinci non potest ignorantia, licet originem ducat ex peccato originali, ea est solum peccati causa, quod minus proprie dicitur.

116. *Dices* retractasse tamen S. Augustinum in Retract. l. 1, c. 13, n. 5, quod olim De vera religione c. 14, n. 27 statuerat. Dixerat autem ibi: „Usque adeo peccatum voluntarium malum est, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium.“

Ergo Augustinus senex factus et pugnis cum Pelagianis haereticis magis eruditus iam agnoscebat esse peccata, quae non sint nobis voluntaria, i. e. libera.

Respondeo: Retractavit locum laudatum hoc sensu, quod eum iterum tractavit, *conc. antec.;* quasi doctrinam olim traditam negaverit aut saltem in dubium vocaverit, *nego antec.;* immo vero eam plenissime approbavit. Etenim ea doctrina prolata hoc modo l. c. prosequitur: „Potest videri falsa haec definitio; sed si diligenter discutiatur, *invenietur esse verissima.*" — Quae iam apud Augustinum continuo consequuntur, hunc sensum habent: ut id, quod sibi ratio peccati proprie deposcat, inveniatur, non aliud quicquam, quod peccatum dicitur, sed illud considerandum est, quod sine ordine ad aliud (per se) appellatur et proprie est peccatum. Quid ita S. Doctor statuendum duxit? Quoniam in huiusmodi peccato ut sic, cum non aliunde dicatur peccatum, inveniri necesse est rationem peccati perfecte et proprie. In ceteris vero peccatis, quae etiam saltem per quendam ordinem ad aliud peccatum dicuntur peccata, id locum habere non necessarium est. In his porro proprie dictis peccatis ad rationem peccati ratio voluntarii, i. e. liberi, haud dubie pertinet. Immo, addit S. Doctor, sine ulla voluntarietate, i. e. libertate fieri non potest, ut quicquam peccatum dicatur, nec formale et proprie dictum peccatum, nec peccatum materiale et improprie dictum; ac ne illud quidem, quod originale dicitur peccatum, tale esse sine ulla ratione voluntarii et liberi potest. Quae cum ita sint, manifestum est sine voluntarietate peccatum esse non posse, et si quidem se ipso et primo aliquid peccatum est, etiam ipsum vero aliquo modo voluntarium sit et liberum necesse est; sin vero tantum per ordinem ad aliud proprie dictum peccatum ipsum improprie peccatum est et dicitur, illud aliud saltem peccatum necesse est esse voluntarium et liberum. — Locum, quem modo interpretatus sum, in nota subicio[1].

[1] „Peccatum quippe illud cogitandum est, quod tantummodo peccatum est, non quod est etiam poena peccati, sicut superius ostendi, cum quae-

117. *At insistis* hoc saltem negari non posse, non uno loco asseri a S. Doctore omne id esse liberum et in potestate nostra situm, quod, *cum* volumus, vel *si* volumus, vel *quia* volumus, facimus[1]. Iam Calvinistae Baiique sectatores hic subsumunt omne, quod volentes facimus, etsi id antecedente necessitate adacti facimus, ipsum nihilominus nos facere, cum volumus. Unde aiunt elucere mentem S. Augustini, scil. nihil pugnare cum libertate actionis antecedentem ad agendum necessitatem, requiri solam actus voluntarietatem seu spontaneitatem.

Respondetur: 1°. Si liceret loqui sine attentione ad communem usum loquendi, sane dici vero aliquo sensu illud adhuc posset, „cum volumus“, nos id facere, quod facimus volentes, utut necessitate antecedente adacti id volumus et agimus. Sensus tamen hic esset contortus et summopere violentus communique usui loquendi contrarius. Alterum vero iam nullo pacto dici a nobis potest, nos facere id, *si* volumus,

---

dam commemorarem ex libro tertio de libero arbitrio (supra Retract. l. 1, c. 9, n. 3 sqq.). Quamvis et illa, quae non immerito non voluntaria peccata dicuntur, quia vel a nescientibus vel a coactis perpetrantur, non omnimodo possunt sine voluntate committi: quoniam et ille, qui peccat ignorans, voluntate utique facit, quod, cum faciendum non sit, putat esse faciendum. Et ille, qui concupiscente adversus spiritum carne non ea, quae vult, facit, concupiscit quidem nolens, et in eo non facit, quod vult: sed si vincitur, concupiscentiae consentit volens, et in eo non facit nisi quod vult, liber scil. iustitiae, servus peccati. Et illud, quod in parvulis dicitur originale peccatum, cum adhuc non utantur arbitrio voluntatis, non absurde vocatur etiam voluntarium, quia ex primi hominis mala voluntate contractum factum est quodammodo hereditarium. Non itaque falsum est, quod dixi: Usque adeo peccatum voluntarium malum est, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium.“ Quid autem S. Doctor intellegat esse peccatum tantum, quid poenam tantum peccati, quid utrumque, lucidissime exponit in opere imperfecto contra Iulianum l. 1, c. 47.

[1] Cf. De libero arbitrio l. 3, c. 3, n. 7: „Non posses aliud sentire esse in potestate nostra, nisi quod, cum volumus, facimus.“ De actis cum Felice Manichaeo l. 2, c. 5: „Qui servare legem non vult, in potestate eius est, si velit.“ De civ. Dei l. 5, c. 1; De spiritu et litt. c. 31, n. 53: „Unde hoc quisque in potestate habere dicitur, quod, si vult, facit; si non vult, non facit“ etc.

aut *quia* volumus. Itaque 2° notandum omnes has phrases in omnium ore esse, eisque omnibus subesse ex communi usu loquendi certum plane et determinatum sensum. Sensus autem est hic: quoties libere agimus, antecedenter ad nostram actionem omnia quidem praesto esse, quae opus sunt ad agendum et actum voluntatis eliciendum, attamen desiderari hunc ipsum adhuc voluntatis actum, ut aliquid fiat, nec quicquam fieri, nisi hunc actum eliciamus; hic autem voluntatis actus fiatne necne, plene apud nos esse. Qui sane verborum communis sensus omnia momenta continet, quae constituunt libertatem indifferentiae. Quo autem iure dicunt Baiani S. Augustinum a communi modo loquendi recessisse? Et revera communi sensu haec verba a S. Doctore usurpata esse manifestum erit, si attenderis, quae brevissima habet S. Doctor (De spiritu et litt. c. 31). Sunt autem haec: „Hoc", inquit, „quisque in sua potestate habere dicitur, quod, si vult, facit, si non vult, non facit"; ubi manifesto asseritur, ut agamus libere, debere nobis adesse *simultatem potentiae ad utrumque*, ad faciendum et non faciendum.

118. *Dices porro:* Videntur vix componi posse cum illis, quae nos hucusque de libertate hominis in agendo tradidimus, ea, quae exstant apud *S. Augustinum*, De lib. arb. l. 3, c. 3, n. 8 (cf. n. 7). Ait enim: „Voluntas igitur nostra nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate. Porro quia est in potestate, libera est nobis." Videtur hic aliud nihil tradi nisi ipsum illud, quod docent Baiani: ad hoc ut aliquid sit in nostra potestate atque adeo nobis sit liberum, nihil opus esse nisi ut sit quocumque tandem a nobis volitum. — *Respondetur:* sequi S. Doctorem etiam in hac loquendi formula communiorem apud omnes homines usum loquendi, ubi non ea, quae necessario necessitate antecedente volumus, dicimur ipsi velle, sed sola ea, quae libere volumus. Sic quando volumus aliquid a nobis factum excusare, saepe dicimus: non fuit voluntas sed necessitas; volentes dicere non in libera nostra potestate situm fuisse aliter agere. Hac ratione etiam ipse S. Augustinus hic paulo ante locutus est. „Omitto", inquit, „illud aeque monstruosum, quod paulo ante dixi, eundem hominem dicere: ‚necesse est, ut ita velim', qui necessitate supposita auferre nititur voluntatem. Si enim necesse est, ut velit, unde volet, cum voluntas non erit?" Hic sane necessitas voluntatis peremptrix esse exhibetur; quod verum est de una voluntate libera, non de voluntate necessaria. Nam necessariam voluntatem non perimi necessitate evidens

est. Voluntas igitur, quae cessat, nisi actio esset in nostra potestate, voluntas illa est, quam homines ita communius vocant, libera scil., non necessaria. Propterea autem unam liberam volitionem homines voluntati attribuunt, quia una ipsa elicitur secundum eum modum operandi, qui voluntati est proprius. Vide supra n. 82, 2°. Cf. *Ripalda* l. c. disp. 14, sect. 13, n. 113.

119. Unum adhuc locum S. Augustini breviter tractemus, qui videtur omnium difficillimus. Disputans contra Stoicos et Ciceronem negantes providentiam et praescientiam Dei de nostris actibus, ut eorum servarent libertatem, duplicem necessitatem distinguit S. Doctor (De civ. Dei l. 5, c. 10): unam absolutam et simpliciter, cui nostras voluntates non vult esse obnoxias; alteram iam subicit, quam hoc modo describit: „Si autem illa definitur esse necessitas, secundum quam dicimus necesse esse, ut *ita* sit aliquid vel *ita* fiat; nescio cur eam timeamus, ne nobis libertatem auferat voluntatis. Neque enim et vitam Dei et praescientiam Dei sub necessitate ponimus, si dicimus necesse esse Deum semper vivere et cuncta praescire; sicut nec potestas eius minuitur, cum dicitur mori fallique non posse. Sic enim hoc non potest, ut potius, si posset, minoris esset potestatis. Recte quippe omnipotens dicitur, qui tamen falli et mori non potest. Dicitur enim omnipotens faciendo quod vult, non patiendo quod non vult; quod ei si accideret, nequaquam esset omnipotens. Unde propterea quaedam non potest, quia omnipotens est. Sic etiam, cum dicimus: necesse est esse, ut, cum volumus, libero velimus arbitrio; et verum procul dubio dicimus, et non ideo ipsum liberum arbitrium necessitati subicimus, quae adimit libertatem.“ Hunc locum late discutiunt theologi. Vide inter alios *Ripalda* l. c. disp. 16, sect. 5, n. 58 sqq. *Petavius,* De opere sex dier. l. 4, c. 11 per totum. *Simmonet* l. c. disp. 4, a. 3, obi. 3; et brevius *Platel,* Synopsis P. 2, n. 47 § „Dices secundo“. — Dicamus, quomodo locus nobis videatur esse explicandus. Sane sic imprimis est explicandus, ut ipse sibi S. Augustinus cohaereat. Quare a limine reicienda est explicatio Baianorum, quasi dicere velit S. Doctor ad veram libertatem nostram in agendo sufficere, ut sit nobis libera *ab*

externa coactione nostra volitio, quemadmodum ab ea liberae sunt vita et praescientia Dei. Hoc sane contrarium est evidenti et constanti doctrinae S. Doctoris, quam vel ipso hoc loco iterum profitetur. Paulo enim ante dixit: „Multa enim facimus, quae si nollemus, non utique faceremus. Quo primitus pertinet ipsum velle; nam si volumus, est; si volumus, non est; non enim vellemus, si nollemus" [quod utique possumus].

Quî ergo locus explicandus? Necessitas, de qua agitur, non est necessitas, qua affirmatur simpliciter necesse esse, ut aliquid sit vel fiat; *sed est necessitas, qua affirmatur necesse esse, ut aliquid ita sit vel ita fiat,* seu necessitas, qua necesse est, ut aliquid *hoc modo* sit vel *hoc modo* fiat. *Et quia hic modus potest aut nihil ad libertatem operationis attinere, aut etiam eam includere vel supponere atque firmare, sane non est, cur timeamus, ne talis necessitas nobis libertatem eripiat.* Hoc illustratur a S. Doctore exemplis. Prius desumitur a vita et praescientia Dei. Nam licet verissime dicamus necesse esse Deum *semper* vivere et *cuncta* praescire, hoc tamen nec vitam Dei nec eius praescientiam *omnino* sub necessitate ponit. Quid ita? *Quoniam id, quod circa vitam Dei eiusque praescientiam necessarium esse statuitur, non tale est, ut vitam etiam Dei, quatenus praecise dicit operationem Dei ad extra — et in sola hac libertas Dei exercetur — necessitate afficiat, Deoque dominium suarum ad extra operationum subtrahat. — Quod suo modo verum est etiam de praescientia.* — Et profecto absolute necessaria et perpetua duratio divinae vitae secundum se hanc ipsam divinam vitam, quatenus praecise respicit alia a se, certo nulli necessitati subicit, immo fundamentum potius est, cur liberrime circa alia versari possit. — Neque hoc, quod Deus necessario omnia quaecumque futura sunt, praescit, efficit, ut haec scientia suo modo, i. e. terminative spectata, non sit libera. Nam quamquam Deus cuncta, quae futura sunt, praescit necessario, *quaenam tamen illa ipsa cuncta sint, quae futura sunt, id maxime quidem a liberis Dei decretis, hunc causarum ordinem condentis, condicionate vero et proxime etiam*

ab aliis causis, dependet. Quae quidem causae sine dubio in suis operationibus non regulantur divina futurorum praescientia, sed modo suo operandi, qui convenit propriis ipsarum naturis. Unde operantur eo modo, qui suis naturis convenit et proprius est: aut necessario aut libere. Quidquid autem sic operantur, id omne necessario obiectum et terminus est divinae cognitionis. — Unde praescientia cunctorum futurorum licet a Deo abesse non possit, haec cuncta omnino talia relinquit, immo supponit, qualia se ipsis sunt, necessaria aut libera. Unde ulterius: necessitas, ut Deus cuncta praesciat, non efficit hanc scientiam esse terminative spectatam necessariam, sed ipsa manet libera, i. e. talis, ut, quaenam sint futura obiecta ipsius, maxime quidem a liberis Dei decretis, proxime vero a creatis causis pro varia earum indole, dependeat. Constat igitur, quae divinae vitae et praescientiae tribuitur sub uno respectu necessitas, ipsam earum sub altero respectu libertatem non demere, non impedire; quemadmodum neque hoc quicquam de divina omnipotentia detrahit, quod Deus nec mori nec falli potest. Unde necesse est eum nec mori nec falli. Immo si posset mori vel falli, id manifesto ad eius impotentiam pertineret. *Ergo etiam quando enuntiamus aliquid sic aut sic nobis necessarium esse, attendendum est, cuius naturae et condicionis respectus hic necessitatis sit,* atque inde iudicandum, tollatne talis necessitas libertatem actionum nostrarum necne. — Idem docet alterum S. Doctoris exemplum. Si enim „dicimus“, inquit, „necesse esse, ut, cum volumus, libero velimus arbitrio: et verum procul dubio dicimus, et non ideo ipsum liberum arbitrium necessitati subicimus, quae adimit libertatem“. Quomodo enim fieri potest, ut sine libero velimus arbitrio, etsi volumus liberrime? Quare etiam si dicimus necesse esse, ut ea eveniant, quae Deus evenire praescivit: cum non dicatur necesse esse simpliciter, ut ea eveniant, sed necessarium id esse, prout ipsa subsunt divinae praescientiae: ut cernatur, num tollatur hac praecise necessitate libertas a nostris actionibus necne, indagandum, qualis hic necessitatis respectus sit,

num ipso a libero nostro arbitrio actionibusque nostris libertas tollatur necne. Iam vero ex supra dictis praescientia Dei modum operandi nostrum, liberum vel necessarium, nihil afficit, sed eum intactum relinquit, causaeque plane operantur pro sua quaeque indole, aeque ac si futura non praevideat Deus. Unde licet necesse sit ea eventura esse, quae Deus eventura praevidit, haec nihilominus necessitas nequaquam horum eventuum, si de liberis agitur, necessitatem physicam inducit, sed liberos eos relinquit, utut logice sequitur: Deus aliquid praevidit; ergo necesse est ipsum sit futurum. Sed hoc verum propterea est, quia divina scientia infallibiliter versatur circa res futuras, prouti sunt in rerum natura futurae. Quod autem est, dum est, simul non esse seu aliter esse non potest. Quare non erat, cur Cicero et Stoici auferrent divinam a rebus praescientiam, ut stabilirent actionum nostrarum libertatem; utrumque simul verum est, et Deum omnia necessario praevidere, et actiones nostras nihilominus esse liberas. Hoc autem contra Stoicos et Ciceronem demonstrare propositum erat S. Augustini hoc loco. — Et haec de his satis.

Qui copiosiora ex PP. traditione circa propositam quaestionem desiderat, adeat theologos laudatos, imprimis: *Petav.,* De opere sex dierum l. 4, c. 11 per totum. *Ripalda* l. c. l. 2, disp. 14 sqq. *Simmonet* l. c. disp. 4. *Bellarmin.,* De grat. et lib. arb. l. 5, c. 18 sqq. *Ruiz,* De scientia Dei disp. 19 et 42 sqq. *De Coninck,* De moralitate etc. disp. 2, n. 7 sqq. — Quid vero S. Thomas de eadem quaestione senserit, vide De malo q. 6, art. unic.[1]; De verit. q. 24,

[1] Verba S. Thomae haec sunt: „Quidam posuerunt, quod voluntas hominis ex necessitate movetur ad aliquid eligendum, nec tamen ponebant, quod voluntas cogeretur. Non enim omne necessarium est violentum, sed solum cuius principium est extra. Unde et motus naturales inveniuntur aliqui necessarii, non tamen violenti. . . . Haec autem opinio est haeretica, tollit enim rationem meriti et demeriti in humanis actibus. Non enim videtur esse meritorium vel demeritorium, quod aliquis sic ex necessitate agit, quod vitare non possit. Est etiam annumeranda inter extraneas philosophiae opiniones, quia non solum contrariatur fidei, sed subvertit omnia

a. 1[1]; 1, q. 82, a. 2 et ibid. q. 83, a. 1; 4, dist. 25, a. 1 et 2; 1, 2, q. 10, a. 2 etc.[2]

§ 2.

Num voluntas, prouti liberum arbitrium est, sit potentia excellenti quodam modo activa; et quaenam sit praecipua indifferentia eius: indifferentia quoad exercitium actus an indifferentia quoad specificationem actus.

120. Voluntatem et liberum arbitrium esse re eandem potentiam supponimus. Est hoc ceteroquin per se evidens, quia utraque idem obiectum formale habet, bonum intellectu vel ratione repraesentatum. Cf. *S. Thom.* 1, q. 83, a. 4.

Quoniam vero uni alterive theologo placuit negare[3] voluntatem, etiam ut liberum arbitrium dicit esse activam potentiam, cum tamen sit revera activa potentia summae energiae, discutiemus hic paucis, cur et quomodo liberum arbitrium

principia philosophiae moralis. Si enim non sit liberum aliquid in nobis, sed ex necessitate movetur ad volendum, tollitur deliberatio, exhortatio, praeceptum et punitio et laus et vituperium, circa quae moralis philosophia consistit. . . . Ad huiusmodi autem opiniones ponendas inducti sunt aliqui homines, partim quidem propter proterviam, partim propter aliquas rationes sophisticas, quas solvere non potuerunt, ut dicitur in 4 Metaph."

[1] „Respondeo dicendum, quod absque omni dubitatione hominem arbitrio liberum ponere oportet. Ad hoc enim fides adstringit, cum sine libero arbitrio non possit esse meritum vel demeritum, iusta poena vel praemium. Ad hoc etiam manifesta indicia inducunt, quibus apparet hominem libere unum eligere et aliud refutare. Ad hoc etiam evidens ratio cogit" etc.

[2] Liceat hic aliam etiam difficultatem ex S. Augustino petitam analogice ad eam, quam modo diluimus, solvere. Ait „Enchiridii" c. 105. „Neque culpanda est voluntas, aut voluntas non est, aut libera dicenda non est, qua beati esse sic volumus, ut miseri esse non solum nolimus, sed *nequaquam prorsus velle possimus*." — Etenim non agitur hic de voluntate, quae est actus, sed de voluntate, quae est potentia. Haec autem, quoniam quaedam necessario vult, ita saltem, ut eius contrarium velle non possit (seu quoad specificationem actus), propterea minime culpanda est nec censenda est iam quoad reliqua etiam libertatem exuisse, atque iam cetera quaecumque vult, eodem modo necessario velle. Patet hic sensus ex contextu et ex doctrina alias a S. Doctore tradita.

[3] Cf. inter alios *Suarez*, De concursu l. 1, c. 2, n. 1 et c. 8, n. 4 sqq. *Raynaud* l. c. dist. 2, n. 92. Aliqui recentissimi idem faciunt.

activa potentia sit. Iuvabit hoc etiam ad pleniorem libertatis intellectum.

121. *Dico igitur 1°:* Voluntas liberumque arbitrium, licet iure inter passivas potentias collocetur, quatenus et quia, quod ad specificationem actus attinet, ab obiecto determinatur, hoc tamen, quod liberum est, non habet, nisi quatenus est vere activa potentia.

Pars I satis per se evidens est, ubi primum admittitur definitio potentiae passivae, quam tradidit S. Thomas, De verit. q. 16, a. 1 ad 13: „Si obiectum", inquit, „se habet ut agens et movens, potentia est passiva." Iam vero nemo infitiari hoc potest, nostram voluntatem ab obiecto seu bono proposito ad prosecutionem eius in omni quem elicit actu aliquo modo moveri. Vide supra dicta. Ergo recte voluntas dicitur eatenus potentia passiva; prout id etiam S. Thomas explicite tradit 1, q. 80, a. 2: „Potentia appetitiva [omnis] est potentia passiva, quae [quia] nata est moveri ab apprehenso." — Sed quod hac thesi primarie intenditur, est altera eius pars.

Prob. pars II. 1°. *ratione evidenti.* Omnis potentia aut activa est aut passiva. Iam vero libera potentia, ut talis praecise est, passiva esse non potest. Ergo voluntas, ut libera potentia est, est potentia activa. — Maiorem nemo negat. *Prob. min.* 1°. In patiendo ut sic nulla umquam libertas invenitur, sed semper necessitas. Ergo. *Demonstr. antec.* Nam passio non est in patiente ut sic nisi per hoc, quod actio ab agente in passum fluit; *actioni autem agentis patiens ut patiens resistere nequit.* Ergo posita actione agentis passio a patiente ut mere patiens est, abesse nequit. Ergo passo ut tali convenit necessitas, non libertas. Cf. *Scot.* 2, dist. 25, q. unic., § „Arguo", ubi haec: „Arguo igitur sic: In potestate patientis non est, quod ipsum patiatur, in quantum patiens. *Prob.:* quia patiens non patitur, nisi quia agens agit; sed prius non est in potestate posterioris; igitur actio agentis non est in potestate patientis, in quantum patiens; igitur nec passio eius. *Prob.:* quia si agens agit, patiens [ut sic] necessario patitur; ergo

voluntas si est solum receptiva et passiva respectu suae volitionis, nulla volitio est in potestate eius; ergo" etc.

Et sane 2° dominium et potestas notae propriae sunt libertatis. Id fatentur ad unum omnes. Iam vero manifestum est nec dominium nec potestatem ut sic apparere in patiendo, sed dumtaxat in agendo. Ergo.

Si igitur quis quandoque dicitur libere aliquid pati, id tantum tum et propterea vere et recte dicitur, quando et quia ipse etiam agere aliquid potest, quo alterum agens, quod passionem illaturum sit, repellatur, aut quo se subtrahat ab eius aggressione. Ergo ne tum quidem libertas sita est in ipsa passione ut sic, sed *in intermisso usu potentiae activae,* quo aliquod agens potuit agendo repellere alterum agens aut eius se aggressioni subtrahere. Unde vel hoc ipso exemplo patet libertatem, qua aliquid nobis liberum esse dicitur, tantum in activa potentia esse posse.

122. Hoc idem 3° in S. Litteris, quas supra pro libertate arbitrii laudavimus, evidenter traditur. Ibi enim exercitium libertatis constanter in actionibus collocatur, v. g. Eccli. 15, 17: „Ad quod *volueris, porrige* manum tuam"; ibid. 31, 10: „Qui *potuit transgredi* et non est transgressus, *facere* mala et non fecit". Porro secundum ipsum Tridentinum sess. 6, c. 5 „admonemur libertatis nostrae" his Zachariae (1, 3) verbis: „Convertimini ad me", quae certe ad actionem nostram pertinent. Cf. 2 Petr. 1, 10 etc.

123. Nec alium conceptum libertatis exhibent 4° ipsa verba Tridentini, quae loco modo laudato proxime praecedunt. Ad iustificationem disponimur, inquit, *gratiae libere assentiendo et cooperando;* ita ut, tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem, *neque homo ipse nihil omnino agat,* inspirationem recipiens, *quippe qui illam et abicere potest,* neque tamen sine gratia Dei *movere se* ad iustitiam coram illo *libera sua voluntate* possit. Cf. sess. 6, can. 4. Haec autem contra Lutherum et Calvinum definita sunt, qui voluntatem simpliciter passivam fingebant potentiam.

124. 5°. Eadem doctrina SS. Patrum est. Uno enim omnes ore idem tradunt, quod S. Augustinus praeclare ad Evodium, interlocutorem suum, dixit (De lib. arb. l. 3, c. 3, n. 7). „*Non* enim", inquit, „*posses aliud sentire esse in potestate nostra, nisi quod cum volumus facimus.* Quapropter nihil tam in nostra potestate quam voluntas est. Ea enim prorsus nullo intervallo, mox *ut volumus* praesto est." Velle autem sine dubio actio et actus est.

125. Quapropter nihil mirum etiam S. Thomam voluntatem inter activas potentias collocare eamque diserte activam appellare. Cf. v. g. 1, q. 82, a. 4 in corp.; cf. a. 1; De malo q. 6, art. unic. in corp., § „Ad evidentiam"; De verit. q. 24, a. 4 ad 15. — Unde teste Caietano (in 1, q. 80, a. 1) fere omnes conveniunt in hac assertione, appetitum esse *causam activam* operationis liberae. Salmanticenses vero hic disp. 2, dub. 2, § 1, n. 32 hanc conclusionem ponunt: „Propria et formalis indifferentia constitutiva potentiae liberae debet esse per se primo activa." Aiunt porro hoc a nemine negari, quod tamen non est plane verum, ut indicavimus.

126. *Dico 2°:* Propria indoles potentiae formaliter liberae, ut praecise libera est, recte collocatur in activa eius indifferentia.

Explicatur sensus thesis. Dupliciter potest aliquid esse indifferens erga aliquid aliud; *uno modo,* quoniam ipsum relate ad aliud illud huiusmodi est, ut careat omni aptitudine, quominus aliquo tandem modo ab alio illo afficiatur vel perficiatur, *careatque omni etiam cum alio illo affinitate; altero modo,* quia, utut illi affine est atque etiam aptum, ut ex alio illo qualemcumque tandem hauriat perfectionem vel commodum, ipsum nihilominus *in se maius et eminentius est,* quam ut ab illo alio possit cum necessitate moveri et ad se trahi. Priore modo brutum animal est indifferens erga omnem veritatem intellectualem ut sic, v. g. mathematicam. Liquet autem non priorem hanc imperfectam, sed alteram posteriorem et perfectam indifferentiam vindicari libero ar-

bitrio erga obiecta ipsius, i. e. erga omnia bona particularia. Unde patet nobis proxime et per se duo efficienda esse; unum: exstare inter liberum arbitrium et obiecta ipsius, scil. omnia bona particularia, saltem aliquam antecedentem affinitatem; alterum: ipsum supereminere et maius esse obiectis illis ita, ut, quamvis singula vel etiam plura eorum sint ipsi sufficienter applicata nec quicquam desit eorum, quae ad agendum praerequirantur, tamen a nullo ipsorum voluntas cum necessitate ad prosequendum ipsum trahatur, sed se ipsam determinet. Prius horum cum ex supra dictis iam luculenter pateat — est enim voluntas naturaliter affinis omni bono subiecto convenienti —, solum alterum remanet demonstrandum. Hoc autem demonstrato ipse cardo rei, in quo versatur omnis libertas actionum nostrarum, manifestus erit; ita enim necesse est, ut, quoties libera voluntas nihilominus aliquid eorum, quae ipsi ita proposita et applicata sunt, volendo reapse prosequitur vel ipsis affective inhaeret, id non fiat, nisi quia voluntas propria virtute et *quae omnino ipsi propria est ab ipsaque dimanat determinatione* illum actum prosequendi et inhaerendi ponit et elicit, quamvis possit ipsum in eodem etiam signo rationis non ponere et non elicere, utique in sensu diviso, non in sensu composito. Debet enim ad hoc, ut actio vere libera sit, adesse *simultas* perfectae omni sensu ad operandum *potentiae*, non *potentia simultatis* operationis et non operationis, quod absurde exigeretur.

127. *Prob. iam alterum momentum.* Voluntas est natura sua potentia homini data, ut prosequi possit omne id, quod pro ipso habet rationem boni. Voluntatis enim formale obiectum est bonum conveniens ut sic. Atqui hoc, quemadmodum causa est, cur non valeat voluntas recusare id, quod ipsi ut ex omni parte consummatum et absolute perfectum bonum praesens offertur et repraesentatur[1], ita ipsum etiam causa est, cur, quidquid exhibetur quidem ipsi ut bonum, sed tantum sub

[1] Cf. *S. Thom.* 1, q. 82, a. 2 ad 2.

aliqua restricta ratione bonum, id possit homo etiam respuere. Nam quidquid hoc modo bonum est, id ex ea parte, qua apprehenditur deficere, apprehenditur eo ipso esse tale, ut aut per se ipsum iam afferat malum quoddam atque incommodum, aut esse huiusmodi, ut saltem impediat alterum bonum, et forte maius — bona enim limitata saepe ipsa sibi sunt mutua impedimenta et obstacula, sic v. g. minor honestas, quae inest uni actui, saepe impedit maiorem honestatem alterius actus —, aut saltem apprehenditur sic, ut huiusmodi bonum propter suam exiguitatem atque ineptitudinem ad explendum et satiandum beatitudinis desiderium possit, quantumquantum ceteroquin in se est, nihilominus a voluntate contemni ac neglegi. Unde fit, ut, quemadmodum propter rationem boni, quae ipsi convenit, possit a voluntate appeti, ita propter defectum ipsi inhaerentem vel cohaerentem possit a voluntate neglegi ac plane respui. Est igitur rationalis voluntas reapse talis potentia, quae propter suam aptitudinem et proportionem ad omne bonum prosequendum et amplectendum, et singulis bonis ratione propositis maior exsistat et hac ratione indifferens sit circa ipsa, quoties scil. notitia simpliciter perfecta et comparativa menti obversatur. Hinc autem porro fit, ut, quotiescumque voluntas alicui eorum reapse determinate inhaeret et ipsum prosequitur, id unice propterea locum habeat, quia ipsa iis inhaerere atque prosequi ea vult, seque ad ipsis inhaerendum et prosequendum ipsa determinat, non vero quia mere naturali impetu in ea fertur et agitur seu invincibiliter in ipsa trahitur. Cf. *S. Thom.,* Contra gent. l. 3, c. 73 et c. 112; Sent. l. 2, disp. 39, q. 1, a. 1 etc.

128. Et revera, nisi homo potest ita se ipse determinare ad agendum et definitum bonum prosequendum, non est, cur ipsi simul diversa, saepe sese mutuo excludentia, bona mente proponantur, aut cur ipsi unum idemque bonum proponatur indifferenti cognitione. Careret ergo naturalis constitutio humanae mentis fine. — Harmonia quoque hac ratione deficeret inter facultates hominis, apprehensivam scil. et ex-

pansivam; una pateret ad multa et diversa, altera esset antecedenter restricta ad unum in particulari, quod plane est contra naturam rerum, quae naturalem concentum facultatum in eodem subiecto et agente requirit et exigit. Cf. *S. Thom.*, Contra gent. l. 2, c. 48, § ultimam.

Potest igitur se homo ipse circa diversa bona sufficienter proposita aut circa idem bonum, dummodo indifferenti cognitione propositum sit, diverso modo, prosequendo aut neglegendo aut etiam respuendo ipsum, determinare. Hoc autem voluntate fit; 1° quidem quia *omnis* boni, ut tale est, seu omnis rei sub formali ratione boni prosecutio ad unam voluntatem pertinet; deinde vero 2° etiam quia voluntas, utpote quae sit facultas finis et boni, necessario est prima in homine virtus motrix, quae non solum alias omnes hominis facultates movet, sed etiam se ipsam ad agendum movet atque determinat. Est enim finis prima in ordine causarum, qui movet non motus, et a quo proinde omnis motus primo proficiscitur. Quare ea facultas hominis, quae movetur fine ut tali, est prima virtus motrix in homine et se movens et alia. Cf. *S. Thom.* 1, 2, q. 9, a. 1 et 3, et ad totum *Suarez,* Metaph. disp. 19, sect. 2, n. 17 sqq.

129. *Dices* facilius haec omnia explicari, si determinatio indifferentis antecedenter voluntatis ad unum determinate et in particulari tribuatur Deo. Qui enim aliquid antecedenter indeterminatum se ipsum potest determinare?

Respondetur: Nego assertum. Ad rationem: dist. rationem: valet hoc, nihil indeterminatum posse se determinare, quando indeterminatio provenit a penuria facultatis, *conc. rationem;* quando indeterminatio provenit ab abundantia et eminentia ipsius, *nego rationem.* Intellegitur distinctio ex iis, quae discussimus. — Potest ratio etiam aliter distingui, sed in idem recidit: Nihil potest se ipsum determinare quoad specificationem actus, *transeat*[1]; quoad exercitium actus, *subdist.:* quoties

[1] Transeat, inquam. Est enim ambigua locutio. Per se quidem obiectum actum quoad specificationem determinat. Possumus tamen vero quodam

forma dirigens actum iam naturaliter est determinata ad unum, *conc. rationem;* quoties forma dirigens actum patet ad contradictoria et multa, *nego rationem.* Sic autem est, quoties libere agimus. Etiam huius distinctionis ratio et vis patet ex iis, quae supra discussimus.

Coroll. Proposito igitur per intellectum convenienti modo bono particulari, voluntas est facultas sufficienter determinata ad agendum, neque tamen ita determinata est, ut agere ipsam determinato modo necesse sit.

130. Ceterum nota duas veritates prorsus certas et exploratas cum assertione in obiectione modo facta, quae a multis plurimi fit, pugnare. Una est haec, Deum a se conditas naturas non mere mechanice et mere ab extrinseco agitare et propellere, sed eas viribus propriis et intrinsecis ornasse atque instruxisse, quae vires semper ipsarum indoli prorsus respondent. Indoles autem rationalis agentis haec est, ut plura bona sese mutuo excludentia simul apprehendere et inter se comparare valeat vel unum sub diverso respectu considerare. Unde resultat, ut ipsius etiam virtus appetitiva non debeat esse restricta aliunde ad unum, sed oporteat ipsam de se patere ad multa, et ipsam posse sibi eligere atque determinare, quod tandem ex diversis bonis prosequatur aut non prosequatur, quemadmodum id supra expositum est. — Altera veritas est factum quoddam, scil. hominem saepe velle malum morale. Haec porro ad malum determinatio voluntatis certo non potest in Deum ut in propriam causam reduci. Ergo neque est, cur in ceteris voluntatis humanae determinationibus ad Deum ut ad propriam earum causam recurramus. Cf. *S. Thom.* 1, q. 82, a. 2 ad 2 et 3; De malo q. 6, art. unic. in corp. et ad 7 et 9; De verit. q. 22, a. 6 ad 1, 4, 5, 6.

Omnia haec magis declarabuntur iis, quae iam dicentur.

---

sensu etiam hoc dicere, nos determinare nos ipsos quoad specificationem actus in omnibus bonis particularibus, quia scil. apud nos est, non solum „an“, sed etiam „quodnam“ ex ipsis et „quo actu“, prosecutionis an fugae, ipsum prosequamur. *Suarez,* Metaph. disp. 19, sect. 8, n. 15 et 16.

131. *Dico 3°:* Libertas actionum nostrarum essentialiter sita est, non in libertate specificationis, multo vero minus in libertate contrarietatis, sed sita est in libertate exercitii seu contradictionis.

Circa triplicem hanc libertatem animadvertantur haec verba S. Thomae, De verit. q. 22, a. 5 in corp.: „Cum voluntas dicatur libera," inquit, „in quantum necessitatem non habet, libertas voluntatis in tribus considerabitur; scil. quantum ad actum, in quantum potest *velle et non velle* [libertas exercitii vel contradictionis]; et quantum ad obiectum, in quantum potest *velle hoc vel illud et eius oppositum* [libertas specificationis]; et quantum ad ordinem finis, in quantum potest *velle bonum vel malum*" [libertas contrarietatis][1].

---

[1] Prosequitur S. Doctor l. c. hoc modo: „Sed quantum ad primum [scil. quantum ad libertatem exercitii vel contradictionis], inest libertas voluntati *in quolibet statu naturae respectu cuiuslibet obiecti.* Secundum vero horum [libertas specificationis] est respectu quorundam obiectorum, scil. *respectu eorum, quae sunt ad finem, et non ipsius finis, et etiam secundum quemlibet statum naturae.* Tertium vero [libertas contrarietatis] non est respectu omnium obiectorum, sed quorundam eorum, scil. *quae sunt ad finem; nec respectu cuiuslibet status naturae, sed illius tantum, in quo natura deficere potest.* Nam ubi non est defectus in apprehendendo et conferendo, non potest esse voluntas mali in his, quae sunt ad finem, sicut patet in beatis. Et pro tanto dicitur, quod velle malum nec est libertas nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum." — Circa primum pronuntiatum S. Doctoris in nota allatum, quaedam oritur difficultas, quae aliquatenus huc pertinet. Videtur hoc pronuntiatum esse falsum. Nam 1° in statu naturae glorioso certe homo liber non est respectu obiecti mali amplectendi; nec sumus 2° in eodem statu liberi in exercendo amore Dei, seu aliis verbis: Deum clare in se visum necessario actu amamus. Ergo respectu omnis obiecti quoad exercitium in statu gloriae liberi non sumus. — Antequam respondeamus, animadvertatur eandem atque hic circa libertatem exercitii tradi a S. Doctore doctrinam in 1, 2, q. 10, a. 2 in corp. Differentia una est, sed magna. Etenim quae doctrina 1, 2 traditur, eam possumus per se, et si contextus attenditur, etiam debemus restringere et intellegere de uno statu praesentis vitae; in quo sane nullum obiectum invenitur, quod nos ad agendum determinet. Ait enim l. c.: „Primo ergo modo [quantum ad exercitium actus] voluntas a nullo obiecto ex necessitate movetur. Potest enim aliquis de quocumque obiecto non cogitare et per consequens neque actu velle illud." Nam nos

Prob. Illud est plane essentiale momentum in libertate actionum nostrarum, quo praesente, etiamsi nihil aliud adest,

---

posse cogitationem a quocumque obiecto removere, verum quidem est absolute de quocumque obiecto *huius vitae*, verum *non* est de omni obiecto *alterius vitae*. Nam visio beata non subest nostrae voluntati; antecedit enim eam; subest vero magis voluntas nostra visioni. Ergo ob rationem additam non absurde dicitur loqui S. Doctorem in 1, 2 l. c. tantum de statu et condicione praesentis vitae, in quo sine dubio nullum obiectum invenitur, quod nos ad agendum, i. e. ad volendum et amandum, determinet. Et sic relate ad hunc textum difficultates motae non subsistunt. Remanent vero difficultates quoad locum „De veritate". Manifesto enim loquitur S. Doctor ibi de *omni* statu vitae, ut maxime patet ex iis, quae circa tertium modum libertatis pronuntiat. Prior tamen difficultas circa malum etiam hic videtur habere facilem responsionem. Potest enim dici S. Doctorem loqui de obiecto secundum se. Iam vero nullum obiectum malum, etsi attenditur secundum illud quod ipsi coniunctum est bonum, et quo uno malum movet voluntatem, virtute propria tollit a voluntate libertatem exercitii circa ipsum. Illud, quod libertatem exercitii a voluntate circa malum seu potius circa bonum illud, cui coniungitur malum, in illo statu glorioso tollit, est ipsa perfectio status, praesertim intellectus, qua id, quod malum est, cognoscitur adeo contemptibile esse, ut voluntas in ipsum tendere nequeat posthabito beneplacito Dei.

Magna vero et maxima est difficultas circa ipsum Deum; et nescio, quomodo possit elevari, ubi primum eam, quae saltem longe est probabilior, ne dicam omnino certam, iam sententiam admiseris, hominem videntem intuitive Deum ex natura obiecti ad eius amorem adigi. Nam quae a Caietano ad locum laudatum Summae, item a Barth. Medina ad eundem locum, a Ioanne a S. Thoma hic disp. 5, a. 4, n. 11 sqq., a Gonet Clyp. thomist., De beat. disp. 4, a. 1, § 2, n. 11 sqq. tentatur vel acceptatur huius difficultatis solutio, placere mihi non potest. Distinguit autem, ut difficultatem hanc solvat, Caietanus duplicem quaestionem: una quaeritur secundum ipsum, num *voluntas* necessario moveatur ab obiecto ad exercitium actus; altera quaeritur, num *voluntas certo modo disposita* moveatur necessario ad exercitium actus; de priore opinatur pronuntiare hic S. Thomam atque negare ipsam; de altera vero, quae affirmanda potius sit, nec quaerere ipsum nec pronuntiare. Atque ratio, cur prior quaestio neganda sit, traditur ab ipso haec: quoniam ea hunc sensum habeat, num obiectum ut sic tanta supra voluntatem nostram efficacitate utatur, ut voluntatem per sese moveat et determinet ad exercitium actus. Cum obiectum autem manifesto tanta efficacia per sese supra voluntatem non utatur, consequi ait quaestionem esse negandam. Sensus vero alterius quaestionis secundum Caietanum plane alius est: num vi cuiusdam actualis dispositionis voluntas ad exercitium actus circa certa quaedam obiecta

v. g. etsi non adest libertas specificationis, ut id in actu desiderii beatitudinis usuvenit, tamen habetur simpliciter libera

---

revera necessitetur. Eam affirmandam esse putat Caietanus, nec eam obstare doctrinae S. Thomae opinatur, quippe qui de ea nihil hic (De verit.) statuerit. Atque plane sic se rem habere, ut modo assertum est, ostendit exemplo. Homo procul dubio necessitatur ad exercitium divini amoris, quam primum Deum, prout in se est, viderit. At hoc, quemadmodum ostendit veritatem responsi ad alteram quaestionem dati, nihil tamen repugnat priori. Nam eam necessitatem Caietanus contendit provenire, *non ab obiecto* ut sic, sed *a natura voluntatis, quae in ea dispositione* non potest non tendere in hoc obiectum. — Verumtamen huic loci S. Thomae interpretationi acquiescere non valeo. Nam 1° quae hic statuitur a Caietano impotentia obiecti, ut moveat per sese voluntatem ad exercitium actus, eadem potest aequali iure affirmari circa specificationem actus. Nisi enim voluntas sic esset disposita, i. e. „nisi *proponeretur* ipsi aliquod obiectum, quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem", ut ait S. Thomas l. c. in 1, 2, et nisi *talis* esset ipsa *naturae*, sane fieri non posset, ut voluntas necessitaretur quoad specificationem actus ullo obiecto, ne respectu quidem finis ultimi formalis; ipsam autem quoad specificationem actus respectu huius finis ab obiecto necessitari explicita S. Doctoris doctrina est. At dices hanc specificationis necessitatem non a natura voluntatis, sed ab uno obiecto provenire, cum praecise contrarium in exercitio actus obtineat. Sed quo iure hoc dicatur, non video. Nisi enim voluntas esset facultas boni, i. e. talis naturae, non esset, cur vel consummatum et absolute perfectum bonum ipsam quoad specificationem actus eliciendi determinaret. Quare illa a Thomistis multum celebrata differentia in utroque casu mea sententia nulla est. — Et profecto 2° quando quaeritur, voluntas num necessario moveatur obiecto, nequit hoc intellegi sic, ut abstrahatur vel a natura et actuali condicione voluntatis vel ab indole obiecti menti obversantis. Quomodo enim possumus diiudicare, quaenam virtus ad movendum certo cuidam agenti (vocem agentis hic accipimus late) respectu certi cuiusdam subiecti competat, nisi et agens supponitur sufficienter applicatum esse illi subiecto, et nisi ipsum subiectum consideratur secundum veram suam et propriam naturam et actualem condicionem. Quemadmodum enim, si prior condicio, sufficiens applicatio, abest, ne potentissimum quidem agens quicquam agere valet, sic, quando a vera et propria et actuali indole subiecti praescinditur, sane nullo modo habemus id, quod quaeritur, quomodo scil. illud quod actioni revera subest subiectum ab illo agente afficiatur seu moveatur, sed quomodo afficeretur subiectum, si indole sua careret. Haec porro inepta est res considerandi et respondendi ratio. Ergo. — Cf. *Suarez*, Metaph. disp. 19, sect. 8, n. 9 et 10; De beatit. disp. 9, sect. 1, n. 14. *Vasquez*, Commentar. ad a. 1, 2, a. 2, q. 10.

actio, et quo absente haec etiam actionis libertas ilico deficit. Atqui ita est cum libertate exercitii. Etsi enim deest

---

Sed ita si est, quomodo nos ad obiectionem altero loco positam respondemus? Dicimus S. Thomam videri in re non apertissima non semper eandem tenuisse sententiam. Iunior enim in quaestionibus disputatis videtur tenuisse illud, quod postea Scotus in l. 1, dist. 1, q. 4, § „Contra tertium articulum“ (in nova edit. Parisiensi VIII, 357) tradidit: beatos *ex natura rei* non actu necessario amare Deum clare in se visum. Atque revera quaestionem non valde apertam esse iam ex una hac re disci potest, quod acutissimus Scotus negativam tenuit sententiam, in qua re plures nominales socios habuit (vide *Suarez*, De beatit. l. c.). Deinde etiam ex hac re, quod argumenta pro affirmativa sententia, etsi gravis ponderis sunt, non sunt tamen prorsus luculenta. Unde inter alios Lessius in 1, 2, q. 4, a. 4, „Dub.“ n. 14 affirmativam sententiam non certam dicit, sed longe probabiliorem. Negaret igitur S Thomas iunior allatam alteram instantiam. Senior vero factus et re maturius considerata videtur S. Doctor mutasse sententiam. Nam in 1, 2, q. 5, a. 4 in corp. et in 1, q. 82, a. 2 ad 2 videtur satis clare indicare hunc actum amoris in beatis esse etiam exercitio ex natura obiecti necessarium, non tantum necessarium esse exercitio ob divinam quandam influentiam a visione diversam, quam in beatis locum habere ne Scotus quidem negat. Vide eum in Sent. l. 4, dist. 49, q. 6. Cf. etiam *S. Thom.* 1, q. 60, a. 5 ad 5, ubi haec clarissima: „Et quia [Deus], in quantum est bonum commune, naturaliter amatur ab omnibus, *quicumque videt eum per essentiam, impossibile est, quin diligat ipsum.*“ Idem videtur in corpore illius secundi articuli docere, quamvis hic possit aliquis ansam arripere recalcitrandi. Ait enim S. Doctor in corpore articuli: „Sed voluntas videntis Deum per essentiam, de necessitate inhaeret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati.“ Unde iam arguere hoc modo aliquis potest atque subsumere: licet autem nos necessitati subsimus, quod spectat ad specificationem actus in beatitudinis desiderio ut sic, sumus tamen modo quoad exercitium huius actus omnino liberi. Ergo similiter dicendum est de beatis, quod attinet ad exercendum *Dei* amorem ut sic. At non oportet ea, inter quae fit comparatio, secundum omnia similia esse. Quam ob rem, cum graves hic rationes praesto sint, cur liceat putare S. Thomam maiorem quandam necessitatem statuisse pro beatis relate ad exercendum divinum amorem, quam pro nobis adest relate ad desiderium beatitudinis excitandum et exercendum, etiam haec maior necessitas propter institutam comparationem non est neganda. Rationes autem sunt hae. Una: l. c. ad 2 et in allato a. 4, q. 5 in 1, 2 ipse S. Doctor satis clare tradit se iam censere in beatis etiam exercitium amoris Dei esse necessarium ex ipsa vi visionis; indubie, ut opinor, id tradit l. c. ex 1, q. 60, a. 5 ad 5. Altera est ratio haec: veteres omnes Thomistae, Capreolus, inquam (in l. 1, dist. 1, q. 3, a. 3), Caietanus (in 1, q. 82, a. 1 et 2, et in 1, 2, q. 10, a. 2), Ferrariensis quoque (Contra gent. l. 3, c. 62), Soto, alii, similiter

libertas specificationis, et a fortiori, etsi deest libertas contrarietatis, tamen actio simpliciter libere ponitur, dummodo adsit libertas exercitii. Ubi primum vero necesse est me elicere vel ponere hunc actum, seu ubi primum libertas exercitii deest, sane nihil amplius inquirendum est, sed prorsus constat actionem liberam non esse. Ergo. — Et revera, quamdiu libertas exercitii sarta tecta est, tamdiu saltem essentialiter perfectum habemus dominium in actionibus nostris. Nam is habet saltem essentialiter perfectum dominium actionum suarum, apud quem potestas et decisio est, sitne annon sit futura actio. Haec autem potestas et decisio apud nos est ipsa libertate exercitii. Ergo una libertate exercitii dominium in actionibus nostris saltem essentialiter perfectum habemus. Ergo in hac libertate exercitii libertas actionum nostrarum essentialiter sita est.

§ 3.

Num ad hoc, ut actio nostra vere et proprie et formaliter libera sit libertate indifferentiae, opus sit ipsam procedere immediate a simpliciter indifferenti potentia, ut est praecise talis.

132. Certum omnino et evidens est actionem non posse procedere ab ulla potentia, nisi omnia prorsus ei adsunt, quae

---

etiam recentiores ita suum Doctorem intellexerunt. Tertia: haec doctrina videtur revera conformior esse veritati. Ergo S. Thomae tribuenda est, nisi tenor verborum id prohibet. Prohibet autem hoc tenor verborum minime, immo videtur etiam ipse hanc sententiam ut ipsi tribuamus plane exigere.

Placet iam, priusquam hanc notam paulo longiorem concludamus, eam afferre rationem, quam ceteris luculentiorem pro affirmativa sententia esse existimamus. Depromimus ipsam a Platelio (P. 2, n. 8): „Infinita Dei bonitas, ut in se est," inquit, „per visionem clare proposita habet maiorem vim movendi et ad sui amorem alliciendi, quam habeat quodlibet bonum creatum possibile perfectius atque perfectius in infinitum, perfectiori semper ac perfectiori cognitione propositum; adeoque infinitam [quasi virtutem movendi et alliciendi habet] et superantem omnem vim resistendi voluntatis creatae; et consequenter eam ad sui amorem non minus [immo incomparabiliter magis] necessitantem, quam in motibus primo primis necessitet bonum delectabile aut tentatio gravissima, cui nulla voluntas creata sibi relicta possit resistere moraliter, immo nec physice [?]." Si alia argumenta desideras, adi Suarezium De beatit. l. c.

ad agendum praerequiruntur, seu nisi prorsus sufficienter instructa sit ad agendum. Nec satis est ad hoc, ut agere simpliciter potentia possit, ea omnia adesse, quae ex parte ipsius ad actionem sunt necessaria; sed necesse est praesto sint prorsus omnia, *etiam extrinseca*, sine quibus actio in rerum natura locum habere non potest. Sic etiam scribendi peritissimus, si caret necessariis instrumentis scribendi, scribere simpliciter non potest. Potest scribere ex parte sua, non potest simpliciter et revera[1]. — Quaestio igitur proposita hunc sensum habet: num, ut actio nostra vere libera sit, requiratur, ut a potentia procedat, quae positis etiam omnibus ad agendum praerequisitis *intrinsecus atque extrinsecus* simpliciter indifferens manet ad agendum et non agendum, ad hoc vel illud agendum. Nos cum plurimis id affirmamus, alii plurimi id ipsum negant.

133. Sed ut id, quod hic proprie agitur, melius etiam intellegatur, aliqua praemittenda sunt. Atque primum quidem breviter indicandum, *quid significet stricte et proprie determinatio potentiae activae et operativae, prout talis est.* Talis vero potentia est voluntas, quatenus libera est. Constat hoc ex demonstratis. Deinde vero indicandum, *qui in libera voluntate haec determinatio fiat.*

Determinari igitur *dicitur aliquid*, quando id, quod antecedenter ad plura indifferenter patebat seu erat in potentia sive activa sive passiva ad plura, iam ab hac indeterminatione saltem sub quodam respectu revocatur et ad aliquid magis certum et definitum restringitur. Unde in subiectis passivis causisque materialibus, quae diversas formas suscipere possunt, determinatio tunc locum habet, quando in ipsis aliqua forma

[1] Huc pertinet illud, quod S. Augustinus habet De corrept. et gratia n. 11: „Iustior enim videtur excusatio dicentium: ‚Non accepimus audientiam [fidei]‘, quam dicentium: ‚Non accepimus perseverantiam‘; quoniam potest dici: ‚Homo, in eo, quod audieras et tenueras, perseverares, si velles‘; nullo modo autem dici potest: ‚Id, quod non audieras, crederes, si velles.‘“ Deficiente ergo momento extrinseco, sine quo aliquid esse et fieri a nobis non potest, illud operari secundum S. Augustinum simpliciter non possumus.

imprimitur ab agente, seu, quod fere in idem recidit, quando forma quaedam e potentia passiva subiecti seu materiae ab agente educitur. Analogum habetur aliquid in voluntate, quatenus ipsa etiam suo modo passiva potentia est, prout supra id explicuimus. Neque tamen hic haec forma (forma apprehensa) inhaeret ipsi immediate voluntati, sed immediate inhaeret intellectui. Ipsa determinat voluntatem quoad specificationem.

Relate vero ad potentiam activam, ut activa est, determinatio formaliter hoc praestat, ut energia seu virtus potentiae consequatur magis definitam directionem in certum obiectum certumque omnino terminum certo et prorsus definito modo agendi obtinendum. Hoc dupliciter fieri potest, aut ideo dumtaxat, quia potentia *nunc primum* certo et definito modo in certum ex omni parte obiectum et terminum *actu ipso secundo tendit,* aut ideo etiam, quia potentia *iam ante actionem ipsam elicitam* ita iam affecta erat, ut necesse esset ipsam hunc praecise actum nunc edere, hanc praecise actionem nunc ponere. Aliis verbis: hoc fieri potest aut *sola quae actu exercetur,* in certum obiectum *tendentia* aut quadam necessitate etiam antecedenti actuali, ut ita tendatur actu secundo in certum obiectum.

134. *Circa alteram quaestionem* tres circumferuntur sententiae. *Dicunt Thomistae* determinationem ad unum libere volendum voluntati provenire a Deo, qui voluntati ceteroquin ad agendum plene dispositae et aptae *aliquam formam vel qualitatem vel dispositionem vel modum quendam realem, motum virtuosum,* vel quomodocumque tandem illam physicam et entitativam rationem appellant, *praevie ad actionem imprimat. Hac autem entitate* impressa secundum ipsos virtus activa voluntatis non solum in certum obiectum, sed etiam in certam omnino, et in specie et in individuo, actionem atque actum, qui sane actus transcendentalem habitudinem ad suum obiectum dicit, dirigitur atque *ad ipsum eliciendum plane adigitur;* idque ita, ut, quando ipsa in voluntate praesens

adest, iam absolute necessarium sit, ut voluntas hanc actionem huncque actum hic et nunc eliciat. Haec est celebris illa *praedeterminationis physicae doctrina*, quam fere recentiores Dominicani aliique theologi non sane pauci ut conformem SS. Doctorum Augustini et Thomae sententiae pro omnibus omnino creati agentis actionibus, sed imprimis pro liberis voluntatis actionibus, postulant, et sine qua nec aliud agens nec voluntatem operari quicquam posse strenue defendunt[1]. — Theologi vero e Societate Iesu aliique nec

[1] Attendatur modus loquendi, quem adhibui, ne videar adversariis aliquid imponere, quod minime dicunt. Itaque non hoc asserui, eos, qui hanc defendunt sententiam, diserte vel directe affirmare actum, qui *ex parte potentiae* necessario eliciatur, libere nihilominus ab ea elici — hoc sane evidenter absurdum est —, sed aliquid ab iis affirmari, ex quo mea sententia hoc ipsum utique iure inferatur. Id probare huius thesis est.

Diserte igitur et explicite, prout mox ostendam, duo dicunt. Unum est hoc: quotiescumque voluntas agit, prius natura imprimi ei divinitus aliquid reale et physicum, quo ita afficiatur, saltem prout hoc physicum provenit a Deo, ut a determinato aliquo actu eliciendo iam nullo pacto reapse abstinere possit. Alterum, quod asserunt, hoc est: fieri omnino non posse, ut sine illa divina impressione ullus umquam actus a voluntate edatur, quippe quae sic careat unum ex requisitis, sine quibus actualis positio ullius actus prorsus impossibilis sit. Haec duo ab adversariis asseri allatis testimoniis celebriorum quorundam Thomistarum ostendo.

Audi *Dominicum Bannez* O. P. in 1, q. 14, a. 13 (col. 618 A edit. Venet. 1587; p. 216 B edit. Duac. 1614): „*Nulla causa secunda potest operari, nisi sit efficaciter a prima determinata.*“

Alvarez O. P., De auxil. disp. 22, n. 33 (p. 168 edit. Rom. 1610): „*Nulla potentia fieri posse, ut ego faciam aliquem actum, et quod voluntas mea non sit physice a Deo praedeterminata ad illum actum producendum.*“ „Fieri non posse, quod ego aliquid faciam et Deus non praedeterminaverit me id facturum.“ — Ibid. disp. 92, n. 1: „Quidam dixerunt,“ inquit, „quod stante in homine *quocumque* auxilio praevenientis gratiae, *secundum omnem realem virtutem et perfectionem, quam habet*, ut venit a Deo, possit etiam in sensu composito dissentire et non converti.“ — N. 4: „*Contraria sententia omnino vera est et de mente S. Thomae.*“ — N. 5: „Unde in praesenti controversia, quando dicitur hominem motum efficaci auxilio [quae est praedeterminatio physica ordinis supernaturalis] non posse dissentire in sensu composito, nihil aliud *significatur*, nisi quod *motio illa efficax et actualis dissensus non sint simul compossibiles* in eodem homine, non autem est sensus, quod motio efficax et potentia ad dissentiendum sint incom-

numero pauciores nec auctoritate quam adversarii minus graves ipsam ut libertatis actionum eversivam et alia in-

---

possibiles in eodem homine." — N. 11: „Ad tertium respondetur, quod etiam posito auxilio efficaci in voluntate componitur cum illo potentia ad dissentiendum, quamvis *nulla sit potentia ad coniungendum actualem dissensum* cum auxilio efficaci: aliud est enim posse dissentire, aliud vero actu dissentire. [Hoc ultimum nimirum voluntas sub auxilio efficaci reapse non potest.] Unde per tale auxilium non laeditur in aliquo neque impeditur usus actualis nostrae libertatis." Ultimum hoc affirmatur, quamvis modo dictum et declaratum sit sub auxilio efficaci voluntatem actu dissentire non posse. Ergo secundum adversarios usus actualis nostrae libertatis non impeditur auxilio efficaci, quantumvis idem auxilium actualem dissensum impossibilem reddat. Plerique sane homines rem, quae aliam prorsus impossibilem reddit, huius rei maximum impedimentum esse arbitrantur. Non ita Thomistae. — Sed iam accipe ea, quae Alvarez ibidem n. 15 habet: „Ad confirmationem fatemur Concilium [Tridentinum] loqui de potentia physica, quae potest reduci in actum, absolute loquendo; sed tamen illa potentia numquam reducetur in actum, stante in homine auxilio efficaci, quia ipsum auxilium facit, quod illa potentia non reducatur in actum eidem auxilio repugnantem." (Debuit Alvarez dicere, si totum, quod ex sententia sua verum est, dicere voluit: sed illa potentia *non potest* reduci in actum, quamdiu stat auxilium thomistice efficax. Patebit hoc ita esse ex iis, quae iam ipse Alvarez dixit et additurus est.) „Sicut potentia," inquit, „quam habet materia ligni, ad formam ignis, physica est et realis, sed numquam reducetur in actum perseverante in eadem materia forma ligni [immo hoc ea condicione rerum perseverante fieri prorsus non potest], alias eadem materia simul actuaretur duabus formis substantialibus [sibi repugnantibus], scil. forma ligni et forma ignis, atque ita haberet duplex esse substantiale, quod est impossibile: eodem modo est impossibile transire voluntatem in actum dissensus stante auxilio efficaci, quia voluntatem habere auxilium efficax et dissentire ea stante hypothesi est repugnantia statuere." Vide quae mox in hac nota ex Xantes Mariales afferemus.

Disp. 32, n. 13 idem Alvarez loquitur: „Si [auxilium efficax] consideratur *ut instrumentum divinae voluntatis intendentis hominem ad se convertere, et quatenus intentionaliter in se continet virtutem eiusdem voluntatis divinae*, secundum istam rationem *non potest liberum arbitrium eidem auxilio resistere*, sicut non potest resistere voluntati Dei efficaci, cuius est instrumentum." Haec Alvarez.

Nec aliter *Lemos*, Acta Congregationis coram Paulo V (ed. Lovan. 1702) p. 1244: „Si ergo impossibile est, quod actus determinatus procedat a potentia indeterminata in actu primo; ergo necesse est, ut producatur actus determinatus, quod potentia sit determinata in actu primo,

commoda sane gravia afferentem doctrinaeque illorum Doctorum prorsus adversam reiciunt atque impugnant.

---

et prius sit reducta in actum primum et prius sit reducta de potentialitate in actum. Haec ergo reductio in actum primum necessaria ad actum secundum est illa Dei motio praedeterminans et auferens illam potentialitatem et indeterminationem privativam et imperfectam voluntatis." — In sua autem „Panoplia" (l. 3, tract. 2, c. 14, n. 156) Lemos propositam doctrinam ita complet atque absolvit (cf. ibid. n. 155): „Ex hoc dicendum est quarto, quod voluntas sit libera in instanti, quo operatur, non requiritur, quod in priori rationis signo, quam se determinet, talem habeat indifferentiam, qua possit cum illa praemotione seu reductione in actum primum coniungere contrarium dissensum; vel quod idem est, non debet habere in illo priore rationis signo talem indifferentiam, ut in sensu composito possit elicere oppositum dissensum." Hoc absolute loquendo vere dici potest, dummodo tamen voluntas saltem possit ab actu eliciendo etiam abstinere. Nam si ne hoc quidem potest, libertas actionis sublata est; siquidem cum necessitate ad exercitium actus omnis actus et actionis libertas tollitur. Constat ex prius probatis. Iam vel ipsum exercitium actus vult Lemos, praemotione ista posita, esse necessarium. Pergit enim: „Haec patent ex dictis; nam in illo priori signo rationis est voluntas reducta ad actum primum, ut agat: *sed hac facta suppositione fieri non potest, quod non agat:* ergo cum illa reductione in actum non potest voluntas coniungere contrarium dissensum."

Ultimum afferam *Xantes Mariales* in Biblioth. interpret. IV, relect. 9, sect. 6: „Sicut aër", inquit, „positus sub luce retinet in sensu composito potentiam ad tenebrescendum, verumque est dicere aërem habere simul lucem et potentiam ad tenebras, quoniam unum oppositum expellit reliquum, non autem potentiam ad reliquum: ita voluntas posita sub decreto praedeterminante ad consensum, retinet potentiam ad dissensum, verumque est dicere in sensu composito, *posse dissentire*, non tamen dissensurum, nisi cesset decretum; velut et aër lucidus *potest tenebrescere*, non tamen tenebrescet nisi abeunte lumine." Attende haec, quae distinxi, verba: „posse dissentire", „potest tenebrescere", nequaquam dicere veram et concretam possibilitatem dissensus aut tenebrarum, istis manentibus hypothesibus, sed potius eius contrarium. Xantes Mariales manifesto vult dicere: manente praemotione, manente lumine, voluntas dissensum elicere, aër tenebras habere minime potest; voluntatem tamen de sese, etiam ista hypothesi posita, potentiam manere, quae alia hypothesi posita possit elicere dissensum; manere aëra tale subiectum, quod possit abeunte lumine tenebrescere. Idem sensus subest verbis illis, quae apud Billuart (De Deo diss. 8, art. 4, § 2 ad 1 et ad 2) occurrunt quaeque per se satis aenigmatica alicui videri possunt: hominem sub illo tactu, sub illa motione divina, quae est praedeterminatio physica, retinere potentiam dissentiendi,

Auctores huius sententiae hic afferre supersedemus, cum res sit plane notissima. Ceterum aliqui praecipui in nota praecedenti nominati sunt. De S. Thoma, quid sentiat, est controversia.

135. *Alii opinantur fieri hanc ultimam in ordine ad certum actum eliciendum determinationem per quendam modum se habendi voluntatis circa motiva et rationes per intellectum iam proposita.* Secundum hos nimirum theologos voluntas, licet nullum proprie dictum actum vel actionem adhuc eliciat, nihilominus potest iamiam pro arbitratu suo se vel potius agentem exponere magis influxui unius motivi et rationis quam alterius, idque reverà facit. Inde autem consequitur, ut formetur in mente conaturaliter iudicium omnino ultimum quoddam practicum correspondens motivo magis influenti; quod quidem iudicium ab ipsis vocatur *imperium*, eoque hoc modo statuitur: hic et nunc hoc esse nobis prorsus amplectendum atque agendum. Quod iudicium postquam positum est, homo iam non potest secundum ipsos hoc non agere, sed quae est dependentia voluntatis a praelucente cognitione, hoc

---

non vero posse cum illo tactu, cum illa motione divina componere de facto dissensum; aut alia illa: hominem posse dissentire sub ipsa motione divina, non tamen posse componere seu actu iungere dissensum cum illa. Quid enim secundum communem hominum intellegentiam differunt inter se duo illa: posse dissentire et posse actu iungere dissensum cum illa motione divina? Quicumque non potest divina motione posita elicere actum dissensus, non videtur ullo vero modo posse sub illa hypothesi dissentire. Sed loquendi modo Thomistarum unum significatur hoc: scil. etsi Deus movet (i. e. praedeterminat voluntatem physice) ad actum unum, nihilominus manere voluntatem talem potentiam, quae possit etiam, dummodo tamen ei adhibeatur a Deo praemotio in contrarium, elicere oppositum actum; quod sane est verissimum. Num autem hoc ad salvandam libertatem actionum nostrarum sufficiat, id discutiendum. — Haec erant addenda, ne Thomistas falso intellegamus. Loquuntur Thomistae saepe ita, quasi tantum negent sub praedeterminatione physica seu sub auxilio Dei efficaci ad certum actum de facto dumtaxat locum habere contrarium actum, cum tamen revera aliquid longe amplius negent; negant scil. praedeterminatione physica ad actum praesente concretam possibilitatem non actionis et actionis contrariae.

necesse est, velit et agat homo, nec iam potest stante hoc iudicio voluntas ad eius contradictorium vel contrarium declinare. — His pronuntiatis subscribunt etiam plures recentiores Thomistae, qui primam tamen insuper sententiam sustinent atque propugnant. Secundum hos igitur Thomistas in liberis actionibus ex duplici capite necesse est, hunc nos praecise actum volitionemque hic et nunc elicere. Id 1° necessarium esse dicunt ex parte iudicii ultimi practici rationis; 2° vero ex parte praedeterminantis nos physice ad unum Dei. De priore hac necessitate conferantur inter alios *Salmantic.* hic in 1, 2, disp. 2, dub. 1, n. 14 sqq.; *de Angelis* disp. 10, dub. 8. — Defendit inter alios tale imperium *Barth. Medina* in 1, 2, q. 9, a. 1, dub. 2, concl. 4. Etiam *Gonet,* Clyp. thom. in 1, 2, disp. 9, a. 2, § 2, n. 23 et 28; disp. 11, a. 4, § 1, qui praeter Medinam alios etiam affert.

136. *Haec tamen altera sententia,* ut hoc iam praeoccupemus, *adversatur manifesto divo Thomae.* Cf. 1, 2, q. 17, a. 1 in corp. et ibid. a. 3 in corp. et ad 1 et 3; ibid. q. 16, a. 1 et a. 4 in corp. et ad 3 etc. His enim omnibus *locis una evidenter idea praesidet, a vera quadam et proprie dicta volitione libera seu a quadam electione facta omnem virtutem,* quae est in actu cuiuscumque *imperii, semper* et proprie *dimanare.* Quod plane est contra sententiam modo laudatam, quae virtutem imperii aliunde, ex obiecto, derivat; et revera eam, nisi sibi ipsa contradicere et praepostera statuere velit, ex libera volitione et electione derivare non potest. Alterum etiam locis laudatis continetur, quod cum modo laudata sententia pugnat: ubi scil. de mediis eligendis agitur, *electio semper praevertit imperium, imperium autem ad ipsum iam usum et exsecutionem mediorum electorum* pertinet, cuius plane contrarium laudata modo sententia statuit. Constat igitur praedictam sententiam Aquinati adversari; quod sane ei praeiudicium falsitatis non omnino leve procreat.

137. Numquid igitur nihil exstat apud divum Thomam, quo niti haec altera sententia possit? Possunt sane aliqua

afferri, et ab adversariis afferuntur, quae primo saltem aspectu quadam efficacia non carent. Sic De malo q. 1, a. 3 in corp. circa finem haec occurrunt: „Similiter delectatio", inquit S. Doctor, „et quodlibet aliud in rebus humanis est mensurandum et regulandum secundum regulam rationis et legis divinae; unde *non uti regula rationis et legis divinae praeintellegitur in voluntate ante inordinatam electionem.*"

Numquid hic illud habetur, quod haec sententia statuit, aversione mentis ab uno motivo et eius ad aliud motivum conversione formari conaturaliter iudicium quoddam stricte imperans in nobis, quod voluntas non sequi non possit. — Profecto nihil huiusmodi affirmatur neque in hoc loco neque in locis parallelis[1]. Fateor tamen locum non sufficienter explicari, quando dicitur hic unum affirmari, voluntatem, quoties peccat, non uti regula rationis rectae, i. e. *non sequi ipsam,* nec aliter posse peccari. Nam obstat huic interpretationi id, quod sequitur. Clare enim S. Doctor ibi enuntiat omnem, qui peccat, abicere vel neglegere prius *considerationem* regulae rationis[2]. Quod num semper et necessario verum

[1] 1, 2, q. 75, a. 1; 1, q. 49, a. 1 ad 3 et a. 2. Cf. etiam Contra gent. l. 3, c. 10, § ultimam „Rursus".

[2] „Delectatio et quodlibet aliud in rebus humanis est mensurandum et regulandum secundum regulam rationis et legis divinae; unde non uti regula rationis et legis divinae *prae*intellegitur in voluntate ante inordinatam electionem. Huiusmodi autem quod est non uti regula praedicta non oportet aliquam causam quaerere, quia ad hoc sufficit ipsa libertas voluntatis, per quam potest agere vel non agere. Et hoc ipsum, quod est non attendere actu ad talem regulam, in se consideratum non est malum nec culpa nec poena, quia anima non tenetur nec potest attendere ad huiusmodi regulam semper in actu; sed ex hoc accipit primo rationem culpae, *quod sine actuali consideratione regula procedit ad huiusmodi electionem;* sicut artifex non in eo, quod non semper tenet mensuram, sed ex hoc, quod non tenens mensuram procedit ad incidendum. Et similiter culpa voluntatis non est in hoc, quod actu non attendit ad regulam rationis vel legis divinae, sed ex hoc, *quod non habens regulam vel mensuram huiusmodi procedit ad eligendum.*" — In eandem sententiam affert *Bellarminus* De grat. et lib. arbitr. l. 3 etiam De malo q. 3, a. 2. Pro cuius loci interpretatione conferantur ea, quae scripsimus in libro nostro: De cooperatione Dei p. 111 sq.

sit, id inquirere huius loci non est[1]. Sumus contra adversarios hoc uno contenti, quod S. Doctor minime affirmat nos necessario sequi imperfectam et deficientem illam, quae peccanti praelucet, cognitionem, sed voluntarie et libere nos id facere, quoties peccamus. — Afferunt adversarii etiam 1, 2, q. 77, a. 2. Hic autem locus quam prior est etiam ad ipsorum propositum infirmior. Nam unum hic ostenditur, passionem saepe in causa esse, cur scientia boni, quam possidemus, vim suam non exserat. — Etiam 2, 2, q. 47, a. 8 ab adversariis in subsidium vocatur. Quid porro hic dicitur? Imperium, quia usum et *exsecutionem mediorum* consiliatorum et *electorum* proxime spectat, esse praecipuum actum prudentiae, utpote quae sit virtus rationis practicae. Quod idem traditur ibid. in q. 51. Sed hoc revera nihil prorsus ad propositum.

138. *At dices* affirmare tamen S. Thomam 1, q. 83, a. 3 diserte, imperium esse ad libere volendum omnino necessarium. Ait enim: „Naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet. Ad electionem autem concurrit aliquid ex parte cognoscitivae virtutis, aliquid ex parte appetitivae. *Ex parte autem cognoscitivae requiritur consilium, per quod diiudicatur, quid sit alteri praeferendum.* Ex parte autem appetitivae requiritur, *quod appetendo acceptetur,* quod per consilium diiudicatur.“ En habes, non posse nos eligere, nisi ratio prius iudicaverit, *quid sit alteri praeferendum.* Hoc autem imperium sonat. Ergo sine imperio secundum divum Thomam nulla electio, ergo neque sine imperio usus libertatis. — *Respondetur,* locum potius evincere contrarium. Nam id, quod a S. Doctore hic ex parte cognoscitivae virtutis requiritur, ut eligere libereque agere possimus, non posse esse actum rationis, qui sit verum imperium, palam est. Nam tale *imperium acceptare,* si tamen sensus naturalis verbis relinquitur, non est in potestate voluntatis, sed eam obsequi imperio necesse est. Hic autem S. Thomas exigit, ut a

[1] Cf. interim *Suarez,* De actib. hum., tract. „De peccatis“ disp. 5, sect. **1.**

voluntate appetendo id acceptetur, quod consilio diiudicatum est. Quare dicendum, verba S. Thomae: „requiritur [ad electionem liberam] consilium, per quod diiudicatur, quid sit alteri praeferendum", hunc habere sensum: ad hoc, ut libere eligere possimus, oportet actui voluntatis eligentis praecedere iudicium rationis, quo cognoscimus, quid boni, quid mali, quid commodi, quid incommodi rei propositae, quae sub electione versatur, vel insit vel comitetur, ut sic cognita causa unum alteri voluntate praeferamus, et sine comparativa aliqua atque adeo indifferenti cognitione electionem nullam locum habere posse. Aliis verbis docet S. Thomas hic, quod alias semper docet, electioni praecedat necesse esse perfecta in suo genere cognitio, qua scil. res cognoscuntur secundum diversa sua merita et commoda respective incommoda. Quod ut verissimum est, ita ea cognitio imperium tamen non est.

139. Ceterum plerique theologi, qui hanc sententiam defendunt, ut servent libertatem actionum nostrarum illaesam, efferunt *attentionem huius motivi prae alio motivo esse plane in potestate nostrae voluntatis.* Unde actus elicitus voluntatis *saltem remote* est liber. Cf. *Bellarminus,* De grat. et lib. arbit. l. 4, c. 16, praesertim § „Simile est"; distinctis enim verbis ibi utrumque asserit, et hominem imperio rationis in omnibus actionibus necessario obsequi, et hoc imperium ideo liberum esse, quoniam apud hominem sit impedire illud, attentione ad hoc aut ad illud motivum avocata et directa. Ibid. l. 3, c. 8, § „Sexta propositio" et c. 9, „Septimum arg.", § „Sciendum", ubi inter alia haec: „Itaque libertas voluntatis in eo proprie sita esse videtur, quod propositis variis rationibus non necessariis sinat se [homo] moveri ab una et non ab alia." Nescio autem, num sibi satis cohaereat Bellarminus in iis, quae profert ibid. l. 3, c. 10, § „Adde". Sed hoc inquirere hic non vacat. — Idem omnino cum Bellarmino *Greg. de Valentia* statuit in 1, 2, disp. 2, q. 12, p. 1, § „Sed duplex hic quaestio" et sqq. Cf. etiam disp. 6, q. 8, p. 1, § „Secundo" et disp. 8, q. 5, p. 4 in quaesito „An libere convertamur" § „Dices" cum sq.

140. *Similem* cum hac sententia iam olim tradiderunt *Aegidius Romanus* in l. 2, dist. 25, q. unica, a. 3 et a. 6; Quodlib. 3, q. 15[1], et *Argentinas* ibid. q. unica, a. 1, concl. 2. Cf. *Raynaud,* Moralis disciplina dist. 2, q. 2, n. 100, et apud *Ruiz,* De scientia Dei disp. 50, sect. 1, n. 6. Recentissime inter alios etiam *Scheeben* (Handbuch der Dogmatik l. 6, n. 157 sqq.), *quod substantiam doctrinae attinet,* in eandem sententiam concessit. Nam momentum decisivum libertatis collocat, non in vero quodam actu voluntatis, sed in eius quadam mera habitudine ad actus indeliberatos.

141. *Tertia sententia,* quae videtur unice vera esse, hoc modo statuit, ut in libera voluntate omnia haec re idem sint: libere velle aliquid, eligere aliquid, sese determinare ipsum ad aliquid sive agendum et volendum sive non agendum et non volendum; ita quidem, ut in actionibus volitionibusque liberis, quando omnia prorsus praesto sunt, quae ad agendum praerequiruntur, *nihil medium intercedat inter statum voluntatis antecedenter* ad agendum et non agendum, hoc aut illud agendum *simpliciter indifferentem et ipsam actionem elicitam voluntatis.* Quare in liberis actionibus potentia voluntatis activa in actu primo complete constituta *primum ipsa se sua propria actione ad agendum applicat et determinat,* nec per quicquam aliud ad agendum *simpliciter* vel determinatur vel applicatur. Ita *Molina,* Concordia ad q. 23, a. 4 et 5, disp. 1, membr. 7. *Rhodes,* Disp. theologiae scholast. disp. 3, q. 2, sect. 3, § 1. *Suarez,* Metaph. disp. 19, sect. 4, n. 8 sqq.; De concursu l. 1, c. 3, n. 4 sqq. et alias saepe. *Ruiz,* De scientia Dei disp. 49 et 50 per totas, clarissime vero in disp. 50, sect. 1, n. 19 et alii plurimi[2]. Et haec videtur etiam esse sententia divi Thomae, prouti

[1] Posteriore loco haec exstant: „Volitio est in voluntate causata a bono apprehenso, ita quod voluntas non causat seipsam, sed bonum apprehensum causet volitionem in voluntate et activet eam. Sed super huiusmodi volitione voluntas habet dominium, quia in potestate voluntatis est sistere aut non sistere in tali volitione."

[2] Etiam *Bellarminus* l. c. c. 14 hanc sententiam probabilem censet, licet supra laudatam aestimet probabiliorem.

patebit inter alia multa ex locis sequentibus. Sic Sent. l. 2, dist. 25, q. 1, a. 1 ad 3 haec exstant: „Ad tertium dicendum, quod *Deus* operatur in omnibus, ita tamen quod in unoquoque secundum eius condicionem; unde *in rebus naturalibus* operatur sicut ministrans virtutem agendi *et sicut determinans naturam ad talem actionem; in libero autem arbitrio hoc modo* agit, ut virtutem agendi sibi ministret, et ipso agente liberum arbitrium agat: sed *tamen determinatio actionis et finis in potestate liberi arbitrii constituitur. Unde remanet sibi dominium sui actus*, licet non ita sicut primo agenti", i. e. non cum omnimoda independentia. Doctrina et ex sese et etiam magis ex oppositione agentis liberi ad agens naturale est evidentissima. *Condicio* propria liberi agentis haec est, ut, quomodocumque tandem dependet in essendo et operando a Deo, tamen determinatio actionis finisque et medii in particulari prosequendi apud ipsum sit; et propter hoc praecise dominus suae actionis et liberum agens est; cuius contrarium usuvenit in agente naturali et necessario.

142. Ibid. ad 1: „Ad primum dicendum", inquit S. Doctor, „quod ea, quae dicuntur de Deo et creaturis, ut in primo libro dictum est, semper eminentius in ipso inveniuntur; et ideo *electio salvatur in Deo* hoc modo, quod abiciatur id, quod imperfectionis est, *retento eo, quod ad perfectionem pertinet;* quod enim post inquisitionem consilii electio fiat, hoc imperfectionis est, et accidit libero arbitrio, prout est in natura ignorante; unde secundum hoc in Deo non salvatur, *sed quantum ad hoc, quod determinatio sui actus non est sibi ab alio sed a se ipso, unde verissime sui operis dominus est.*" Vides, secundum divum Thomam liberum arbitrium, quod usum actumque secundum ipsius attinet, in Deo et in rationali creatura per hoc salvum esse, quod et Deus et rationalis creatura ipsi sibi determinant suum actum. Atque hac communi ratione eligunt suntque domini suorum operum. — In ipso vero corpore articuli tria docuerat, quorum tertium maxime huc pertinet: 1° nihil posse esse actu agens nisi ut determinatum,

quia agens, ut agens est, aliquid in rerum natura actu exsistens est; 2° omnem determinationem ad agendum esse opus rationis vel intellegentiae, quia est ordinatio actionis in finem; ordinare enim unum in alterum est opus intellegentiae, et ipsa conceptio finis ut sic nisi ab intellegente fieri non potest; unde 3° concluserat, quaecumque agentia intellegentia et cogitatione propria carent, ea esse determinata ad agendum ab alio, sola agentia intellegentia et cogitatione propria praedita posse sese ipsa determinare ad agendum, *„quasi in potestate eorum constitutum sit eligere hanc actionem vel illam. Unde etiam dominium sui actus habere dicuntur; et propter hoc in solis intellectum habentibus liberum arbitrium invenitur, non autem in illis, quorum actiones non determinantur ab ipsis agentibus, sed a quibusdam aliis causis prioribus“*. Ergo liberum arbitrium secundum divum Thomam in hac re constitutum est, ut possimus nos ad agendum ipsi determinare, usus vero liberi arbitrii est in hac re, ut de facto nos ad actiones nostras ipsi determinemus. Unde ut libera agentia non agimus, nisi quando nos ad agendum ipsi determinamus. Quare libere agere et se ipsum ad certam actionem determinare auctore divo Thoma unum idemque est. Cf. De verit. q. 24, a. 1 in corp.[1]

Eandem porro doctrinam Aquinas tradit in Sent. l. 2, dist. 39, q. 1, a. 2 in corp.; ibid. l. 4, dist. 49, q. 1, a. 3, quaestiuncula 2 ad 1; De verit. q. 22, a. 6 ad 1; 1, 2, q. 9, a. 3 ad 1 et a. 4 in corp. etc. Et haec de S. Thoma modo sufficiant.

---

[1] Quare inepte interpreteris S. Thomam, Contra gent. l. 3, c. 2, n. 7, quasi ibi prorsus universaliter docuerit, ab eo, quod est ad utrumlibet, non posse sequi actionem, nisi *prius* determinetur ad unum. Verba, quae pro hac interpretatione laudantur, sunt haec: „Quod indifferenter se habet ad multa, non magis unum eorum operatur, quam aliud, unde a contingenti ad utrumque non sequitur aliquis effectus, nisi per aliquid determinetur ad unum.“ Sane ita est; ab eo, quod ad utrumque contingens est, non sequitur *effectus* nisi per aliquid ad unum determinetur, *aut praevie aut simultanee, aut ab alio aut, si ad id sufficienter potens est, a se ipso.* De hac quaestione mox plura.

143. *Contra tertiam sententiam, quam iam defensuri sumus, tres potissimum difficultates moventur. Prima* petitur ab Aristotele (Physic. l. 7 statim a principio). Ponitur ab ipso instar cuiusdam axiomatis hoc pronuntiatum: „Quidquid movetur, ab alio movetur." Atque hoc axioma approbant communius etiam philosophi et theologi christiani. — Cf. inter alios *S. Thom.* 1, q. 2, a. 3 et Contra gent. l. 1, c. 13. Cf. etiam *Suarez*, Metaph. disp. 18, sect. 7, n. 5, qui plures pro eo affert; item *Ruiz*, De scientia Dei disp. 50, sect. 1, n. 3 etc. — Iam vero secundum tertiam sententiam, quam veram esse defendimus, ipsa se moveret voluntas. Ergo.

Altera difficultas est haec: A causa indeterminata non potest procedere determinatus effectus. Atqui omnis actus secundus alicuius potentiae, atque adeo etiam voluntatis, est effectus determinatus, et ipsa etiam actio, si ab actu secundo voluntatis aliquo modo distinguitur, est aliquid determinatum. Ergo et actus secundus et ipsa actio necesse est procedant a voluntate ut iam antecedenter determinata. Ita *Tartaretus*, Ethic. 3, q. 2 apud *Raynaud* l. c. dist. 2, q. 2, n. 100 et ipse *Raynaud* ibid. n. 103 et *de San*, De Deo uno n. 77[1].

Tertia difficultas. Certum est cooperari oportere primam causam secundae causae in omni operatione et effectu causae secundae. Unde necesse est, quoniam etiam in liberis operationibus Deus creaturae cooperatur, ut aut prima causa determinetur a secunda causa libera ad cooperandum in hac operatione aut secunda determinetur a prima. Secus enim fieri solo casu potest, ut ambae hae causae sibi simul in eadem actione cooperentur. Iam vero non prius. Ergo alterum. — *Prob. min.* Nam creatura determinaret Deum aut effective aut obiective, quatenus nimirum Deus videns, quid sit volitura creatura, quantum est ex ipsa, accommodaret ipsi concursum suum. Iam vero neutrum esse potest. Creatura non potest

[1] Ceterum est, cur hunc scriptorem contra praedeterminatores maxime commendemus.

Deum determinare effective. Nam Deus actus purus est, in quem creaturam effective influere repugnat. Neque obiective Deum ad cooperandum determinare potest creatura. Nam cum hoc nihil aliud dicat quam hoc, Deum videntem, quid sit volitura creatura ex parte sua, sese ipsum determinare ad exhibendum accommodatum volitioni creaturae concursum, manifesto supponitur, creaturam posse saltem aliquid ex parte sua, quod non habeat essentialiter imbibitum concursum Dei. Debet esse aliquid ex parte unius creaturae. Nam quod est omnino nihil, ne Deus quidem videre potest; quod autem obiective movet Deum ad exhibendum concursum, *debet esse aliquid prius et independens a concursu.* Quae autem est dependentia omnis esse creati ab ente per essentiam, huiusmodi nihil nec est nec esse potest. Ergo. — Ceterum fatentibus omnibus Deus est primus motor. Ergo omnis motus origo apud Deum quaerenda est, non apud hominem.

144. *Dico.* In omnibus actionibus formaliter liberis ipsa se voluntas primum ad agendum et hoc agendum determinet necesse est, atque sine hoc formaliter libera actio esse non potest.

Attende vocem „primum“, quam ad omnem ambiguitatem depellendam addidimus, ita ut omnis praevia ad hoc hic et nunc agendum stricte dicta determinatio a voluntate in omnibus formaliter liberis actionibus excludatur et abesse debeat, sive illud praevium esse statuitur praedeterminatio physica, sive quicquam aliud, quod rationem verae praeviae determinationis ad hoc hic et nunc agendum habet.

Prob. 1. Argumento negativo seu excludendo alias sententias.

Atque primum quidem, quod ad doctrinam praedeterminationis physicae attinet, ut modo taceam alia, quae alias contra eam attuli[1], ipsa intrinseca contradictione videtur laborare. Nam praedeterminatio physica Thomistarum, ut ipsi

---

[1] Scil. in opere, quod inscribitur: „Divi Thomae doctrina de cooperatione Dei“ etc.

auctores sunt, quemadmodum ab uno Deo efficienter producitur, creatura mere passive se habente, ita, quando in termino, i. e. in potentia voluntatis creatae, recepta est, eam ad unam omni modo determinatam actionem sic afficit et alligat, ut ipsis auctoribus prorsus repugnet, etiam de potentia Dei absoluta eam actionem a voluntate hic et nunc non elici, non edi, idque, quod praecipue notandum est, non ob aliud quicquam nisi propter innatam physicam vim, quae praedeterminationi saltem in concreto seu ut est instrumentum Dei, iuxta Thomistas, inest et competit. — Additur quidem a Thomistis, praedeterminatione physica sic moveri voluntatem a Deo ad unum prorsus determinatum, ut etiam ipsa sese libere ad idem moveat, atque praeterea addunt, etiam ipsam voluntatem sese *ad agendum* in liberis actibus *determinare*. Verumenimvero haec ipsa videntur, quae est virtus praedeterminationis physicae, repugnantia esse.

Etenim 1° cum ad causam efficientem praedeterminationis physicae, scil. ad Deum, secundum asserta adversariorum voluntas nostra dumtaxat passive et receptive se habeat seu per modum causae mere receptivae et materialis, ex iis, quae supra disputata sunt, constat, ab hac mera receptione praedeterminationis physicae in voluntatem ut sic rationem liberi prorsus et longissime abesse. Vide supra n. 121. Est tamen porro et praecipue hoc considerandum, effectum formalem physicae praedeterminationis esse huiusmodi potentiae, ut activa est, ad unum alligationem, ut praedeterminatione posita omnis usus libertatis iam ante omne propriae voluntatis exercitium omnemque propriam operationem per causam simpliciter extrinsecam et antecedentem a voluntate sublatus sit. Describitur enim hic effectus a Thomistis sic, ut ipsa a Deo posita, decisio iam minime apud voluntatem atque agentem maneat, velitne agere an non agere, hoc an illud velit agere, sed voluntas per ipsam propellitur physice, ineluctabiliter, insuperabiliter ad determinatam prorsus actionem. Voluntatem autem actu hanc actionem in ea condicione non edere est ob praeviam physicam

vim praedeterminationis physicae prorsus et ab intrinseco secundum eius defensores impossibile. Ubi autem inter tantam antecedentem coarctationem voluntatis ad unum libertati locus invenitur? Libertas enim voluntatis, si omnino quicquam est, est facultas antecedens se movendi in diversas partes. Posita vero praedeterminatione physica, ut ex dictis patet, iam non est pro voluntate tantummodo facultas, sed adest plus quam physica necessitas sese movendi hic et nunc in unam prorsus determinatam partem atque in unam determinatam actionem. Ergo. Cf. *Ruiz,* De scientia Dei disp. 50, sect. 2, n. 14 sqq.

Porro 2° usus libertatis est fatentibus omnibus in hac re situs, ut agens se ipsum *ad agendum* determinet. Ergo debet se *primum* ad agendum ipsum determinare. Nam aliquid aliunde iam determinatum ad aliquid prorsus determinatum agendum, et maxime si ineluctabiliter, insuperabiliter ad hoc agendum determinatum est, idipsum seipsum denuo determinare ad idem agendum, esset actum agere, et ibi velle aliquid determinare, ubi iam nihil adest sub ea ratione determinabile. Ergo libertas actionis cum praedeterminatione physica non componitur.

145. *Dices 1°:* etiam praedeterminatione physica in voluntate posita manere voluntatem adhuc determinabilem ad agendum, non quidem ex parte potentialitatis et ex parte sui, sed ex parte eius, ad quod dicitur seu in ordine ad obiectum. Duplex enim est in voluntate indifferentia, una, quae dici potest suspensionis et qua voluntas indifferens est ad exercitium actus; atque haec, quae est imperfectionis, tollitur praedeterminatione physica, qua voluntas formaliter transfertur de potentia in actum; alia est indifferentia voluntatis circa obiecta seu in ordine ad quod dicitur, et haec, quae perfectionis est, manet etiam, postquam praedeterminatio physica iam adest, voluntati integra; immo tunc demum voluntas sufficienter actuata est, ut per se eam tollat seque ipsa quoad obiectum ut domina actus determinet. Ita Neo-Thomistae communiter, provocantes ad divum Thomam, Contra gent. l. 1, c. 82, § „Ad utrum-

libet", ubi volunt hanc doctrinam implicite saltem contineri. — *Respondetur* tamen, ab adversariis proferri manifesto contradictoria. Quamvis enim fieri possit, ut aliqua voluntas inveniatur, quae simul determinabilis sit et ex parte sua et ex parte eius ad quod dicitur, cuiusmodi de se est revera omnis creata voluntas, tamen hoc fieri non potest, ut eiusmodi voluntas determinetur ex parte sui et simul indifferens maneat in ordine ad obiectum; et minime omnium id fieri potest, quando asseritur, indeterminationem ex parte sui auferri seu tolli praedeterminatione physica Thomistarum. Quid ita? Quoniam, ipsis explicite id asserentibus, haec indeterminatio, quam potentialitatis et suspensionis vocant, non tollitur, nisi per hoc, quod Deus traducat praedeterminatione physica voluntatem potentialem in actum atque in actum quidem ad unum particulare prorsus definitum, determinatum, qualis etiam unus in rerum natura reapse inveniri actus potest. Quomodo autem fieri potest, ut voluntas praedeterminatione physica ad unum particulare prorsus definitum agendum actuata et determinata exsistens nihilominus non sit ad omnino unum particulare agendum determinata, sed habeat adhuc expeditam simul et disiunctivam facultatem vertendi se ad opposita multa atque diversa? Quid est hoc, nisi voluntas simul est alligata et adstricta ad hoc unum agendum et simul non est adstricta et alligata ad hoc unum agendum? Puto repugnantiam manifestam esse. — At divus Thomas hoc docet l. c. — *Respondetur* eum nihil huiusmodi l. c. docere, sed tradere unum hoc: *Deum* propter eminentiam et abundantiam bonitatis et virtutis suae infinitae esse indifferentem circa omnia particularia bona seu circa omnia alia a se, ita tamen, ut nullatenus eum indifferentiae modum circa ipsa habeat, qui necessario est in habente ipsum cum imperfectione coniunctus, scil. ut sit simul indifferens circa ipsa ex parte sui. Quid enim est esse indifferentem ex parte sui? Hoc est auctore S. Thoma l. c. ita indifferentem esse circa aliquid, ut exui haec indifferentia non possit, nisi suscepta in subiecto, quod indifferens appellatur et est, nova quadam, sal-

tem entitativa, perfectione. Hoc porro in Deum cadere nequit, quippe qui in culmine omnis perfectionis ipsa sua essentia constitutus, possit quidem per sese in omnia alia a se tendere, sine tamen ullius eorum indigentia et sine acquisitione ullius novae pro se perfectionis. Essentia enim Dei per sese ad omnia sufficit.

146. *Dices 2°:* S. Thomam pluribus locis docere, non requiri ad veram libertatem actionis secundae causae, ut ipsa a prima causa non moveatur ad hunc actum; immo etiam in liberis actionibus motionem primi agentis esse necessariam; scil. ne ipsum quidem liberum agens agere posse aliter quam in virtute primi agentis; tantum porro abesse, ut hac motione primae causae libertas ab agente secundo tollatur, ut ipsa stabiliatur et firmetur. Nam Deus omne agens secundum movet pro eius natura; ergo libera libere, seu ita, ut eorum libertas intacta maneat. Ergo praecedens doctrina saltem contra placita Aquinatis offendit[1].

Respondetur concedi omnia, quae in antecedenti ut S. Thomae doctrinae proferuntur; negatur vero consequens et consequentia. Scil. quamquam S. Thomas haec omnia docet, nihil propterea in favorem doctrinae de praedeterminatione physica docet. Immo vero etiam nos, qui praedeterminationem physicam reicimus, omnia ea ut vera defendimus, et quomodo vera sint, id in doctrina de concursu simultaneo fuse explicamus. Vide quae eo loco dicuntur et infra etiam a nobis dicentur. Adversarii vero sibi in huiusmodi locis S. Thomae propterea tantum praesidium quaerere possunt, quia sibi duo falso persuadent: unum, omnem, qui movet, eo ipso vero et stricto sensu praemovere, seu ipsum movere per aliquid quod subiecto motus *antecedenter* immittatur, quodque eius formalem et verum motum realiter praecedat; alterum, omnem, qui praemovet hoc modo aliquid, hoc ipso vere et proprie subiectum ad certum motum praedeterminare; quorum neutrum verum est.

---

[1] Cf. *S. Thom.* in l. 2, sent. dist. 25, q. 1, a. 1 ad 3; Contra gent. l. 3, c. 66; 1, q. 2, a. 3; q. 105, a. 5 etc.

Cum enim in loquendi modo S. Thomae omnis is *dicatur active aliquid movere, qui sua efficienti virtute aliquid de potentia in actum traducit*[1]*:* quando *ipsa actio qua aliquid formaliter agens fit et de potentia in actum formaliter transit, ab aliquo agente immediate et efficienter producitur,* sane quicumque actionem producit vel comproducit, ipsa hac actione subiectum, quod agit, verissime movet; at in eo casu profecto non praevie nec per aliquid praevium movet, sed formaliter et immediate hac ipsa actione. Sic autem Deus concursu suo agentia secunda movet et in agendo adiuvat. Liquet primum, quod in obiectione supponitur, esse falsum. — Non minus falsum est alterum, omnem praemotionem esse praedeterminationem. Nam iam tum praemoveor in aliquid, quando mihi praevie ad actionem meam indiditur seu imprimitur inclinatio quaedam, nisus quidam in ipsum, etsi possim ei resistere. Quando vero praedeterminor ad aliquid, maxime quando physice praedeterminor ad aliquid, mihi imprimitur aliquid, quod me ineluctabiliter secum rapit et cui resistere non valeo. Unde constat, Neo-Thomistas verbis S. Thomae abuti et iis sensum imponere, qui de se ab illis longissime abest, et quo unum hoc consequuntur, ut S. Thomam faciant ea docentem, quae cum libertate actionum nostrarum nullo pacto componi possunt, ut cetera incommoda, quae non sunt huius loci, quae tamen cum ea doctrina insolubili nexu cohaerent, et sunt gravissima, taceam.

147. *Dices 3°:* nos statuere hoc modo, ut omnis suppositio antecedens, quam necesse est operationem aliquam nostram consequi, tollat a nobis et ab hac operatione libertatem. Atqui hoc est evidenter falsum. Ergo. — *Prob. min.* Est gratia efficax suppositio, quae antecedit essentialiter operationem nostram meritoriam et salutarem; est porro omnibus fatentibus talis antecedens suppositio, quam consequi opera-

[1] Cf. 1, q. 2, a. 3: „Movere nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum." Cf. etiam 1, 2, q. 9, a. 1; Compendium theol. c. 130

tionem nostram salutarem et meritoriam necesse est; et nihilominus omnibus consentientibus actio nostra sub ea libera manet. Ergo.

Respondetur: Nego mai. Nam nos hoc non de omni suppositione antecedente statuimus, quam ex quocumque tandem capite affirmamus consequi operationem nostram oportere; sed de omni eiusmodi suppositione antecedente, quae ab intrinseco et physica vi operationem nostram infert atque inducit, qualis est praedeterminatio physica Thomistarum. Plane alius indolis est gratia efficax secundum Molinistas. Est quidem materialiter et entitative spectata condicio *et causa* omnino antecedens meritoriam vel salutarem operationem; est enim eius causa principalis. At formaliter spectata, ut est certo in actu secundo efficax, nequaquam actum supernaturalem et meritorium simpliciter antecedit. Etenim, ut certo efficax sit in actu secundo, id gratia non habet ab intrinseco et suapte natura; immo potest homo, ut Tridentinum sess. 6, cap. 5 et can. 4 testis est, omni gratiae non solum mere sufficienti sed etiam efficaci, idque etiam postquam homo ea excitatus et motus est, ac proinde eam habet, resistere[1], quinimmo aliter et prius ei resistere proprie non potest. Sed suam efficaciam infallibilem in actu secundo propterea gratia efficax habet, quoniam Deus infallibiliter praevidit, quomodo homo sit hac gratia, si detur, reapse usurus; seu aliis verbis atque luculentius: quoniam in casu et quae sunt concretae circumstantiae praevidit Deus, hominem, dummodo ipsi in his circumstantiis internis atque externis haec detur gratia, reapse ei esse consensurum, quamquam potest ei, quae est nimirum gratiae *natura et virtus physica* naturaque liberi arbitrii, etiam resistere. Est igitur gratia efficax ob consecuturum hominis consensum de facto cum ea connexum; atque eam connexionem non solum praevidet Deus, sed in largienda gratia etiam intendit et vult. Quae Dei cognitio quoniam absolute infallibilis est, sane aliter atque

[1] Cf. etiam Vaticanum sess. 3, § „Licet“ apud *Denzinger* n. 1640.

praevisum est, evenire non potest. Quod autem ita omnino evenit, hoc unice inde est, quia se homo sub influxu gratiae ita de facto determinabit, quamvis possit etiam sese, quae est vis physica gratiae, aliter determinare aut etiam omnino non determinare. Unde evidens est necessitatem actionis illius, quam gratia efficax reduplicative sumpta infert, esse mere consequentem usum humanae voluntatis necessitatem ab una hac re repetendam, quia quod est, quatenus est, simul aliter esse non potest. Sed haec explicare uberius alterius est loci. Quae vero diximus, per se ad elevandam adversariorum difficultatem sufficiunt.

148. *Transeamus iam ad sententiam Bellarmini* et quorundam aliorum Doctorum. Plane ea nova non est, ut supra iam indicavimus, et non dissimilem opinionem reicit etiam Scotus in Sent. l. 2, dist. 25, q. unica, n. 7, § „Dicitur quod" sqq. Ea ascribitur Henrico Gandavensi Quodl. 12, q. 5. Vide notas Lycheti ad eum locum Scoti in edit. Lugd. Etiam nobis videtur esse falsa.

Etenim 1° *formalis et positivus usus libertatis, qui actione proprie dicta contineatur, in hac sententia iam nullus est* — quidquid est de usu quodam libertatis aequivalente, quem iidem Theologi statuunt circa usum intellectus, de quo postea — sed omnis omnino actio voluntatis est in hac sententia ad summum libera indirecte et libera in causa. Atqui hoc admitti nequit. Ergo haec sententia est reicienda. — Maior constat ipsa enarratione sententiae. Nam secundum hos Theologos libertas nostrarum actionum iam in una hac re proprie sita est, ut, quamvis potuerim dirigere attentionem mentis aequivalenti quodam usu voluntatis ad magis consideranda motiva partis adversae, quam non amplector, ipsam ad ea tamen non direxerim minusque ea motiva perpenderim, sed mentem applicuerim ad consideranda diligentius una motiva illius partis, quam prae adversa amplector. Horum autem unum, quod attinet ad actionem eliciendam, evidenter ad voluntarium et liberum indirectum (sensu S. Thomae) seu

ad omissionem liberam, alterum ad voluntarium et liberum in causa pertinet. Ergo. — Minor etiam satis constat. Ita enim contra omnium hominum sensum et contra uniuscuiusque propriae conscientiae testimonium propriam et formalem libertatem seu, quod re idem est, *eligendi potestatem non exerceremus circa ipsa immediate obiecta,* quae menti obversantur, quaeque volumus, et quae dicimur ab omnibus non solum velle, sed etiam eligere, aliisque praeferre, quando ea volumus; sed *libertas nostra tota circa unum intellectum eiusque usum proprie versaretur;* quod nimium quantum abhorret a communi hominum sensu propriaeque conscientiae testimonio. Quis enim eorum, qui libertatem in actionibus nostris omnino admittit, non censet, quotiescumque libere agit, quamvis *possit hoc obiectum aut hanc actionem circa aliquod obiectum* hic et nunc eligere et velle, se aliud nihilominus obiectum vel aliam nihilominus actionem circa idem obiectum de facto velle atque eam alii illi praeponere, et se praecise ob hoc ipsum libere agere? Nemo vero, dummodo internam dumtaxat de actibus suis experientiam, non vero speculationes quasdam aliunde petitas consultet, umquam opinatus est nec opinabitur umquam, omnem suam in propriis actibus formalem libertatem restringi ad quendam usum intellectus faciendum circa consideranda diversa motiva, quae pro diversis partibus amplectendis menti occurrunt, de quo usu nihil scitur, non versari circa ipsa bona nobis proposita immediate, quae se eligere unusquisque sibi conscius est. — Porro etiam hoc obiter hic nota, secundum hanc sententiam proximam radicem libertatis actionum nostrarum iam non reponi in positiva formatione iudicii cuiusdam obiective indifferentis, sed in quadam possibilitate sese seu intellectum proprium convertendi ad considerationem horum aut illorum motivorum; quod ipsum, num in hac sententia fieri possit, modo non inquiro; illud vero primum sine dubio et contra sententiam veterum omnino communissimam et contra propriam uniuscuiusque experientiam peccat. Ideo enim libere possumus eligere, quia nobis intellectus noster unum bonum seu

diversa bona non sub uno aspectu, sed sub diversis aspectibus repraesentat; quod ita esse, satis ex iis, quae hucusque diximus, manifestum est.

149. 2°. Arguo contra eandem sententiam: *At ne ipsa quidem haec indirecta et in causa libertas apud adversarios sarta tecta est.* Etenim ab adversariis tale imperium ideo necessarium esse adstruitur, quoniam etiam positis omnibus ceteris ad agendum praerequisitis: concursu oblato, cognitione obiecti indifferenti, tamen, donec hoc formetur imperium, voluntas nondum habeat, cur hoc potius quam aliud velit et eligat. Siquidem dicunt, ad hoc praecise prae alio eligendum, sine tali imperio hominem adhuc sufficiente carere ratione. Atqui haec ratio adversariorum, si omnino quicquam, etiam in usu intellectus valet. Nam si voluntas ex sese impotens est ad amplectendum, i. e. volendum unum obiectum prae alio, donec iudicio et imperio intellectus ad unum hoc obiectum amplectendum determinetur, dicendum est idem de intellectu valere, i. e. ne ipsum quidem intellectum adhiberi a voluntate posse, donec ad hunc praecise usum eius faciendum per iudicium et imperium quoddam determinata sit. Hoc autem iudicio posito aliter iam, quam per imperium iubeatur, voluntas intellectu uti non potest. Ergo ne in usu quidem intellectus per voluntatem faciendo secundum hanc sententiam vera et formalis libertas invenitur. — Si vero dicas posse sane voluntatem intellectu diversimode uti sine iudicio imperante, dummodo hic aut ille eius usus voluntati ut aliquo modo conveniens proponatur, fundamentum totius huius sententiae manifesto ruit. — Ceterum totus hic procedendi et res concipiendi modus nititur falsa de potestate liberi arbitrii idea. Etenim quicumque hoc modo statuunt, videntur aut non attendere aut non intellegere, nos propterea praecise liberos in agendo esse seu habere potestatem eligendi inter diversa, quoniam suppositis supponendis ita sumus animo comparati, *ut simultanee habemus motiva, quae omnino quidem sufficiunt ad amplectendum hoc aut ad amplectendum illud vel aliud,* neque tamen nos ad unum praecise amplecten-

dum determinant atque necessitant. Contendere igitur, nisi adsit iudicium imperans et voluntatem ad unum determinans, ipsam non posse determinate unum prae alio velle, est non solum confundere duas notiones apprime diversas: notionem rationis sufficientis cum notione rationis determinantis, sed etiam adversariis fidei amplissimam ansam praebere ad negandam omnino libertatem arbitrii. Nam ipsi etiam ideo potissimum negant, nos liberos esse in agendo, quia aut non valent aut non volunt intellegere, aliquid posse esse motivum sufficiens ad movendam voluntatem, quamvis voluntatem ad unum non de necessitate determinet.

150. 3° contra eandem sententiam hoc modo argumentor: voluntas secundum hanc sententiam in omni actione, quae libere dicitur ab ipsa elici, indiget praelucente et determinante imperio. Ergo ut omnino voluntas *actum* liberum edat, necesse est imperium eius iam adsit. Sumamus iam, nunc primum nos incipere libere velle et agere. Imperium aliquod, quod ex ullo praevio libero usu voluntatis ortum ducat, hic adesse non potest. Ergo hic tantum necessarium imperium potest antecedere. Ergo in hac sententia fieri omnino non potest, ut libere velle et agere incipiamus nisi imperio necessario. Quae cum ita sint, iam omnia sunt necessaria: et imperium et sequens actio. Ubi ergo libertas? — Dices forte nullo imperio opus esse ad usum voluntatis aequivalentem, qualem nimirum statuunt adversarii, et quo secundum ipsos voluntas sine proprie dicta actione possit intellectum ad alia motiva prae aliis consideranda convertere, quamvis id etiam omittere possit. Unde videtur etiam in hac sententia sufficienter salvari libertas in prima libera volitione. — Sed respondetur 1°: Ita si statuitur, iam tota haec theoria in ipso suo fundamento concutitur atque in discrimen vocatur. Etenim si potest voluntas sine imperio ex sese intellectum efficaciter determinare et applicare, ut consideret alia motiva prae aliis, sane potest etiam *se ipsam* voluntas sine imperio *determinare, ut efficaciter velit* intellectum considerare illa motiva; nam voluntas in-

tellectum omnino non determinat ad aliquid agendum, nisi in quantum se ipsam determinat, ut efficaciter hanc applicationem intellectus velit et faciat. Sin autem voluntas se potest ex sese et innata virtute sine imperio determinare quoad hoc obiectum volendum, i. e. circa intellectum efficaciter applicandum ad considerationem quorundam motivorum, quo iam affirmatur iure unam hanc determinationem posse voluntatem ex sese sine imperio facere, aliam omnem determinationem sui tantum facere ipsam posse vi cuiusdam imperii? Hoc sane et sine ratione et inconstanter diceretur. — Deinde vero dico 2°: Talem usum aequivalentem voluntatis, quo voluntas iam id sine proprie dicta actione velit, quod prius non volebat, non posse in creata natura, quae non una eademque entitate ad omnia idonea et sufficiens est, admitti. Sane aliud prorsus de aeterna et infinita Dei entitate affirmandum est. At quaecumque Deo tribuenda sunt propter ipsius absolute perfectam plenitudinem essendi, qua cuncta infinite perfectius habet et praehabet, quam nos consequi ullis actibus et additis perfectionibus umquam possumus, ea sane creaturis tribuere minime fas est. Huiusmodi autem hoc est, quod Deus sine ulla sua entitativa mutatione, eadem omnino entitate, sua scil. essentia, possit et hoc et illud et velle et nolle. Quare illa ipsa assertio adversariorum: posse voluntatem nostram sine ulla vera actione determinare sese, ut applicet intellectum ad alia motiva consideranda, quae prius non aut minus considerabat, inter voluntarias et male fundatas assertiones amandanda est[1].

4° arguo contra eandem sententiam. Nullum tale iudicium imperativum in homine *perfecte utente ratione,* vi earum quas actu considerat rationum vel motivorum agendi, necessario formari umquam potest, quantumcumque ad ea attendit atque

[1] Cf. quae scripsi De cooperatione Dei p. 106 sqq., ubi etiam locos S. Thomae attuli, quibus docet, decisionem liberi arbitrii sitam esse in actione et actu. Cf. 1, 2, q. 13, a. 1 in corp.; 1, q. 83, a. 3, arg. „Contra“ etc.

ea perpendit. Quod tamen ut locum habeat, nobis contraria sententia poscit et exigit. Nam ista omnia motiva non sunt talia, ut bonum exhibeant consummatum sine ulla admixtione mali vel imperfecti. Quomodo igitur ratio iudicare ex sese potest sine influxu liberae voluntatis hoc obiectum vel hanc actionem talia esse, ut illud sit omnino expetendum, haec ponenda? Hoc igitur iudicium voluntarium est praesupponitque influxum liberum voluntatis. Et ideo, quae sunt rationes menti obversantes, debes tandem sistere in aliquo actu voluntatis, qui non procedit vi iudicii imperativi, sed ex cognitione indifferenti, vel ipsum huiusmodi imperium locum habere non potest.

5° arguo contra eam sententiam hoc modo: Conscii nobis saepissime sumus nos agentes carere tali imperio, sed dirigi in volitione et electione alicuius boni iudicio, quo iudicamus rationes quidem adesse pro utraque parte, pro neutra tamen parte tales, quae nos determinent. Ergo videtur haec sententia directe experientia convinci falsitatis.

151. *Dices 1°* ex mente adversariorum: Reiecta hac de imperio doctrina, iam nihil apparere, cur non solum philosophi, sed ipsa etiam S. Scriptura doceat omnem peccantem errare. Ergo.

Respondetur: Saltem practice errat.

152. *Dices 2°* in favorem illius sententiae: Nisi haec admittatur doctrina, voluntas omnino caece et sine ratione sufficienti aliquid vult et eligit. Nam eligit ipsum prae alio, quamvis non sit, vel saltem quamvis ipse agens non cernat, cur hoc *potius* quam aliud velit et eligat. Ergo.

Respondetur 1° hoc, licet etiam a recentioribus summa confidentia repetatur, manifesto esse falsum, quando eligitur id, quod apparet esse melius et magis quam opposita pars eligibile. Sed 2° etiam in pari causa, immo etiam quando eligitur id, quod deterius est, antecedens falsum est. Circa rationem additam negatur suppositum. Supponitur contra naturam et essentiam liberae voluntatis liberique agentis ipsum

in liberis suis actionibus agere non posse, nisi aliquo modo per intellectum praedeterminatum sit ad hoc praecise volendum et agendum. *At unum, quod in liberis actionibus praerequiritur ex parte intellectus, est hoc: ut libere agenti sufficienter proponatur obiectum eligibile, seu obiectum, pro quo rationes sufficientes adsunt, cur eligi possit,* non cur omnino atque necessario sit eligendum seu eligi prorsus debeat; quin immo talis per intellectum praedeterminatio tolleret libertatem ab agente eiusque actione, quemadmodum supra satis ostensum est. — *Instabis:* Ergo principium rationis sufficientis in liberis actionibus non valet, quod dicere absurdum est. Ergo. — *Respondetur* instantiam negari, quam mirum est quemquam proferre. Nam diserte dicimus et affirmamus debere etiam in liberis actionibus voluntatem praelucentem habere rationem, *quae sufficiat ad eligendum,* non requiri tamen, immo abesse debere in actu libero rationem, quae ad volendum hoc nos determinet. Et profecto haec est praecise virtus liberi arbitrii, ut, cum habeat rationem sufficientem ad agendum, ipsum pro activa sua indifferentia simul possit obiectum aut velle aut non velle aut etiam nolle, hoc aut illud obiectum velle. Notiones autem rationis sufficientis et rationis determinantis sunt manifesto diversae.

Prob. thesis (n. 144) 2° argumento directo et positivo.

153. 1°. Formaliter libere agere est idem omnino atque cum formali et actuali dominio actus actum ponere vel elicere. Formale autem et actuale dominium actus dicit primo loco et ante omnia nullum adesse antecedens momentum (nullam suppositionem antecedentem), quo agens hic et nunc prorsus et ineluctabiliter adigitur ad hoc praecise agendum. Huiusmodi enim antecedenti suppositione efficitur, ut iam in eo signo, quo actio et actus fit, non sit apud agentem eiusque arbitrium, fiatne actus annon fiat, sed necesse sit eum actum ab agente fieri virtute illius prioris momenti, quod ad agendum praesupponitur et adigit. Unde esse quidem potest, ut hic actus sit et dicatur esse liber agenti extrinsecus et

per denominationem a quodam praevio ipsius actu, si adest, cui tamen adstringens tale momentum non praecedebat; at ut ipse hic actus formaliter et in se libere fiat vel eliciatur ab agente, fieri non potest. Ergo ut homo formaliter libere agat, debet a statu simpliciter indifferenti ipsa actione voluntatis suae in statum determinatum circa bonum propositum transire.

154. *Neque tamen 2°* formalis libertas et dominium actus *solum refugit ab omni antecedenti momento vel suppositione,* qua agens hic et nunc ad hoc praecise volendum vel agendum praevie adstringatur, *sed etiam refugit ab omni momento concomitanti vel simultaneo, quo non a se ipso, sed simpliciter ab alio ad hoc agendum determinetur et adstringatur.* In hac re porro habes rationem, cur libera agentia dicantur causa sui, non quasi se ipsa causent, quod in omni causa prorsus absurdum est, sed quia se ipsa verissime ad exercitium sui actus primum determinant. Sunt ergo verissime causae suae determinationis, ut talis est. Demonstro iam *simultaneam etiam determinationem ad agendum, si aliunde quam ab ipso agente proficiscitur* ita, ut non apud agentem sit, num sit annon sit determinatio et actio, *esse peremptricem libertatis actionum nostrarum*[1]. Etenim neque haec compatitur secum, ut agens ipse in hac actione ponenda vel elicienda sit dominus suae actionis et actus, sed reddit ipsum in hac praecise actione elicienda servum alterius. Etenim hac ratione non operatur agens, praecise quia sic agere vult, et ut in eodem signo, quo agit, disiunctive potens ad aliter aut aliud oppositum agendum, sed ut ab alio adactus et adstrictus ad hoc et ita agendum; quae agentis condicio formaliter opponitur formali et propriae libertati actionis et vero agentis dominio in proprium actum. Ut igitur vere et formaliter libere agamus, oportet nos non solum liberos esse ab omni suppositione antecedenti, quae ab

[1] Talem modum determinandi creatam voluntatem Deo esse de absoluta potentia possibilem interim supponimus. Cf. *Suarez,* De gratia; Proleg. I, c. 5. Immo etiam hypothetice arguere possumus; nimirum si est possibilis.

intrinseco et necessario infert actum, sed etiam ab omni suppositione simultanea vel concomitanti, quae ab alia causa quam ipso agente proficiscens agentem vi sua adstringit ad determinatam actionem et actum eliciendum. Unde ut vere in agendo liberi simus, oportet nosmet ipsos transferre de statu simpliciter indifferenti circa aliquod bonum mente propositum in statum vel condicionem *simpliciter* determinatam circa ipsum. Cf. *Suarez,* De gratia, Proleg. I, c. 5, n. 9 sqq. Quod autem ibid. n. 1 adnotat: Scotum (4, dist. 49, q. 6, § „Contra hoc") hunc alterum modum determinandae voluntatis ad agendum, non praevium, sed simultaneum, non censere repugnantem libertati actionis, incertum est[1].

Confirmatur auctoritate divi Thomae. Vide locos supra n. 141 sq. laudatos.

155. Dices contra ea, quae modo dicta sunt: Actio, quae procedit a formaliter libera potentia in actu primo, est necessario ipsa formaliter libera. Atqui potentia formaliter libera est in actu primo in ordine ad omnem eum eliciendum actum, cuius eliciendi sic habet completam in actu primo facultatem, ut eam etiam non elicere in eodem signo possit. Quare repugnat voluntatem ob momentum mere concomitans actum secundum in actione sua elicienda carere libertate.

Respondetur: Dist. mai.: Actio, quae a tali potentia procedit, est necessario ipsa formaliter libera, quando et quoties talis potentia sinitur operari conaturaliter, *conc. mai.;* sin vero ab aliqua alia et a se diversa energia intimum illius potentiae Esse attingente ipsaque infinite potentiore in obiectum aliquod determinate et insuperabiliter dirigitur et ita a proprio modo operandi extrahitur, *nego mai. Conc. min. Nego cons. et consequentiam.* Quod enim ex potentia in actu primo libera iure infertur, unum hoc est, repugnantia statui, quando contenditur talem in actu primo liberam potentiam in actu secundo nihilominus non agere libere, licet modo

[1] Cf. *Suarez,* De concursu l. 1, c. 5, n. 6 et ipsum Scotum l. 1, sent. disp. 39, q. unica, § „Viso" et l. 2, dist. 37, q. 2, § „Ad solutionem".

plane conaturali agat; nihil vero contradictorium asseritur, si negatur ipsius libertas in actu secundo ratione cuiusdam energiae ab ipsa entitative diversae, ipsi tamen intime praesentis et, quam ipsa est, infinite potentioris, influxu cuius insuperabiliter in actum aliquem et in obiectum aliquod determinatum dirigitur et a modo conaturali operandi per accidens alienatur. Sic autem accidit in casu supposito. Deum porro energiam virtutemque talem esse, quae hoc praestare valeat, videtur omnino asserendum. Cf. interim *S. Thom.,* De verit. q. 22, a. 8, et *Suarez* l. c. De gratia et De vera intellegentia auxilii effic. c. 23; *Ruiz,* De scientia Dei disp. 53, sect. 3. 4. 6. Cf. etiam ea, quae mox dicentur ad primum Corollarium, § „Dices".

156. ***Coroll. 1.*** Ut ergo actio aliqua nobis vere libera sit, non oportet tantum habere potentiam in actu primo liberam seu potentiam, quae, quantum est ex ipsa, potest agere et non agere, sed requiritur insuper, ut huius potentiae *liber usus* habeatur seu non impediatur, i. e. ut se potentia ipsa primum ad agendum applicet et ad hoc agendum se ipsa simpliciter determinet. — Falsum igitur est, quod Bannez (1, q. 19, a. 10, dub. 1 in fine, § „Sed dicis") habet. „Ex praedictis", inquit, „colligimus corollaria. Primum est: Quotiescumque actus voluntatis oritur ex praedicta radice iudicii (indifferentis), semper est liber. Unde rursus colligo: *Quidquid antecesserit vel comitabitur vel supervenerit ad actum voluntatis, si non tollat iudicium illud medii circa finem, non destruet libertatem operationis.*" Haec altera illatio manifesto falsa est, utut plurimi recentiores Thomistae ei subscribunt, v. g. *Alvarez,* De auxiliis disp. 126, concl. 6; *Billuart,* De actibus hum. diss. 2, a. 5, qui hanc thesim ponit: „Dico: Implicat voluntatem, stante iudicio indifferenti, necessitari"; alii. Unde etiam prior illa illatio in sensu auctoris falsa est; quoniam in eius sensu particula „semper" non id solum denotat, quod praemissa posita conaturaliter locum habet, sed id, quod praemissa posita aliter esse absolute non potest.

157. *Dices* c. Billuart l. c. hanc assertionem firmum fundamentum habere in ipso S. Thoma, qui De verit. q. 24, a. 2 in corp. diserte[1] ait: Voluntas est appetitus rationalis *sequens cognitionem et ductum intellectus,* cum non sit nisi boni, quod sibi per vim cognoscitivam proponitur. Ergo sicuti implicat voluntatem ferri in bonum incognitum, *ita implicat eam aliter in ipsum ferri, quam est cognitum.* Ergo, si bonum cognoscitur indifferenter, prorsus necesse est feratur etiam voluntas in ipsum indifferenter et non necessario.

Respondetur: Textum a Billuart laudatum, quamvis dicatur verbotenus in articulo allato S. Thomae inveniri, nihilominus ibi non exstare. Apud S. Thomam nihil nisi hoc occurrit: „Appetitus cognitionem sequitur, cum appetitus non sit nisi boni, quod sibi per vim cognoscitivam proponitur." — Hoc tamen ipsi concedo, etiam textum ab ipso exhibitum et illis verbis „ductum intellectus" auctum ad mentem esse divi Thomae, *dummodo recte explicetur:* scil. non posse appetitum ullum tendere in id, quod ipsi non obiciatur congruenti cognitione ut bonum quoddam conveniens; et insuper hoc docet, modum tendendi appetitus in obiectum *conaturaliter* proportionari modo, quo obiectum cognitione proponitur. Quare quando obiectum exhibetur ut bonum quoddam, cognitione ad unum naturaliter determinata, etiam appetitus tendit in ipsum, et quidem tendentia *naturaliter ad unum* determinata. Atque sic usuvenit in brutis animantibus. Quando vero obiectum sic exhibetur bonum quoddam, ut tamen cognitio non sit ad unum considerandi modum naturaliter determinata et restricta, sed ad diversos considerandi modos pateat, *neque correspondens appetitus est ad unum appetendum naturaliter determinatus,* sed de se potest circa obiectum tot modis appetendo (aut etiam non appetendo) versari, quot modis in ipso relucet quaedam ratio boni (respective mali). Hoc usuvenit in entibus rationalibus. Ergo possunt secundum doctrinam divi Thomae entia

[1] „Sunt ipsa verba S. Thomae", inquit Billuart.

rationalia tot modis appetendo (aut non appetendo) circa aliquod obiectum conaturaliter versari, quot modis rationem boni (respective mali cuiusdam) in ipso percipiunt. Quare, cum cognitio indifferens obiectum unum vel etiam plura sub diversis aspectibus exhibet, conaturaliter versari potest appetitus rationalis tali cognitione praesente circa obiectum vel obiecta multifariam. Sed appetitum posse multifariam circa obiectum propositum (expedite) versari, hoc infert, ut libere circa ipsum versemur in actu secundo, dummodo sinamur *conaturaliter* circa ipsum in actu secundo versari. Et hoc modo dilucide ostenditur, cur praesente cognitione indifferenti appetitus de se libere circa obiectum propositum versetur. Nullo tamen modo hac ratione effici id potest, quod Billuart efficere vult, ne divina quidem omnipotentia, quae intimum Esse appetitus omnis attingit, fieri posse, ut appetitus rationalis a conaturali appetendi modo divertatur. — Nec potest ex eo, quod Deus omnino non potest dirigere appetitum ad appetendum bonum incognitum, concludi: ergo neque potest Deus necessitare voluntatem ad appetendum efficaciter bonum indifferenter propositum. Etenim in priore casu deest omnis inter appetitum, qui est potentia, quae cum inclinatione interna et vitali in suum obiectum tendit, et obiectum actualis proportio et affinitas; seu verius, nullum pro voluntate obiectum adest; in posteriore vero condicione haec quidem omnia adsunt, at ob defectum adaequatae virtutis obiectum voluntatem ad unum, i. e. ad seipsum volendum, non determinat. Omnia haec ex iis, quae supra dicta et disputata sunt, sufficienter intelleguntur. — Insuper in priore casu haberemus actum vitalem et intentionalem, qui careret formali et actum specificante obiecto; in altero id minime locum habet. — Denique bonum incognitum pro appetitu ita est, quasi non vel nihil sit, hoc minime dici potest de bono indifferenter proposito. Et hoc modo satis de hac re; infra quaestio haec recurret.

158. ***Coroll. 2.*** Ex iis, quae hucusque demonstrata sunt, constat, triplicem oportere gradum in movendo se ipsum se-

cundum modum loquendi veteris scholae in viventibus distinguere. *Primus est communis omnibus viventibus* eorumque omnibus actibus vitalibus. Consistit in hac re, ut vivens se ipsum moveat *ut subiectum passivum, quod movetur,* i. e. quod immutatur et *perficitur,* et in quo ab ipso vivente novae formae efficienter producuntur. Huic porro gradui nihil de se repugnat, ut viventia ad eas formas efficienter in se ipsis producendas adaequate aliunde, i. e. a causis extrinsecis, determinata sint vel determinentur. — *Alter et perfectior gradus* se movendi habetur, quando entia viventia se ipsa movent non solum ut subiecta mutationis, sed etiam *ut sunt principia motus et actionis.* Invenitur hic gradus atque modus se movendi in entibus cognoscitivis *ipsorumque voluntariis seu spontaneis operationibus.* Continetur in hac re, ut haec entia motus et actus, quibus et afficiuntur et saltem entitativa quadam ratione semper etiam perficiuntur, in se ipsis ut subiectis ita producant, ut prius et antecedenter etiam proximum quoddam horum motuum principium intentionale et finale, quod suo modo ad hos motus efficiendos cooperatur, in se ipsis produxerint, scil. cognitionem quandam boni convenientis. Quare hi motus a suis causis active proficiscuntur 1° cum praelucente notitia termini, in quem est motus; quae ipsa etiam notitia eorum ipsorum opus est; et 2° ipsas ad agendum movente aliquo bono, quod in ipsis cognitione ut principium finale motus inest. — *Tertius et summus gradus* se ipsum movendi habetur in entibus rationalibus *in iisque eorum actionibus et actibus, qui ipsis liberi sunt.* Huic porro gradui praeter momenta, quae superioribus etiam gradibus communia sunt, hoc novum accedit, ut positis etiam omnibus momentis ad agendum praerequisitis, maneat nihilominus in potestate ipsius agentis, velitne agere an non agere, hoc an illud velit agere. Unde his solis entibus competit *se suasque vires ad agendum primum applicare seque ipsa ad exercitium actus determinare.* Qui liber agendi modus, quoniam est perfectissimus modus movendi se ipsum, efficit, ut interdum *sola haec entia, quatenus libere operantur, dicantur*

se ipsa movere et sola ipsa agere, maxime in theologia et morali philosophia, cum de ceteris omnibus entibus id negetur, nec ea dicantur adeo ipsa agere quam agi. Cf. circa hunc loquendi modum praeter alios *S. Thom.*, De verit. q. 22, a. 4; 1, 2, q. 1, a. 2 et q. 9, a. 3; 1, q. 103, a. 5 ad 2 et 3; ibid. a. 1 ad 1; Contra gent. l. 3, c. 110 et 111; ibid. l. 2, c. 47; De potentia q. 9, a. 1 ad 3 etc. *Aristot.*, Ethic. l. 6, c. 2, et *S. Thom.* lect. 2 in eum locum. Cf. etiam *Ruiz,* De scientia Dei disp. 45, sect. 1, qui alios ita loquentes et docentes laudat.

159. Ad argumenta contraria initio huius quaestionis (n. 143) allata iam respondendum. Primum fuit hoc: Est axioma: Omne, quod movetur, ab alio movetur. Ergo voluntas non potest se ipsa movere seu, quod idem est, non potest se ipsa de potentia in actum traducere, hoc enim est movere. Ergo neque potest se ipsa ad agendum determinare. Nam determinatio sine aliqua motione locum habere in creatis rebus non potest. — *Respondetur:* Nego primam consequentiam et consequens et proinde ea, quae ex eo inferuntur. Ceterum num ipsum hoc dictum, quod est in antecedenti, veri principii metaphysici vim habeat, id extra controversiam positum non est. Nam a multis primae notae theologis id negatur, ut iam una hac re manifestum est, quod ab ipso Scoto (Sent. l. 2, dist. 25, q. unic., n. 13, § „Cum dicitur") ut aperte falsum reicitur. (Cf. In l. 1, dist. 3, q. 7, n. 28.) Nec Suarez (Metaph. disp. 18, sect. 7) ipsum ut metaphysicum in omnibus rebus valens principium agnoscit. Cf. l. c. n. 43 et 45 et praecipue n. 52 sqq.

Lis tamen omnis, ut iam Sylvester Maurus (Quaestiones philosophicae vol. 4, pars 2, Quaestiones physico-metaph. q. 8 ad 1) et Kleutgen (Philosoph. tom. 2, n. 914) adnotarunt, una hac re videtur contineri, quod ii, qui axioma negarunt, opinati sunt id intellegi negative, cum tamen *positive intellegendum* sit. Et profecto, ne longius ad alia excurramus, *statuo hoc modo hoc axioma saltem in omni voluntate*

se mutante seu de potentia transeunte in actum, positive si accipitur, evidenter verum esse.

Etenim evidens est primum hoc: in omni agente et volente, qui denuo incipit aliquid velle, cum antea aut non volebat aut aliud volebat, non posse novam hanc volitionem actionemque volendi prorsus re identificari cum ipsa eius substantia et potentia. Nam eadem entitate posse diversissima velle uni enti purissimo atque immutabili, Deo, competit, cuius substantia ad omnia valet. Alterum etiam est evidens non posse volitionem ullam locum habere sine praeeunte proportionata cognitione. Accedit tertium, quod non minus certum atque evidens est: in omni agente, quod vult volitione, quae non identificatur cum eius substantia et potentia, neque cognitionem cum ipsius substantia atque potentia cognoscendi prorsus re identificari. Nam tale ens est ens creatum; in nullo autem ente creato cognitio cum substantia et potentia cognoscitiva umquam re prorsus idem est. Ex his porro evidenter sequitur quartum seu id, quod demonstrare intendimus, scil. dictum axioma, seu quomodo id vocare volueris, saltem in voluntate, quae de novo incipit velle, evidenter esse verum, si tamen positive, non negative intellegitur. Atque intellectus negativus est exclusivus et hic: nullum subiectum movet se ipsum, seu agens et subiectum motum semper debent esse *subiecta re distincta*. Atque hic sensus in omnibus viventibus, ut talia sunt, evidenter est falsus. *Positivus vero intellectus illius axiomatis* est hic: ubi habetur motus et mutatio seu aliquis transitus de potentia in actum, ibi *subiectum* patiens seu id, quod perficitur, *numquam re prorsus idem est cum causa agente et efficiente, saltem si haec adaequate cum omnibus iis momentis sumitur, quae ad realiter efficiendum requiruntur et opus sunt;* seu valet tantum ac si dicatur: quaecumque causa vere et proprie movet, mutat ac perficit aliquid; etiam quando se ipsum ut subiectum passivum active mutat ac perficit, tamen numquam prorsus omnique modo idem est cum *subiecto passivo motus ac mutationis,* sed saltem

ipsum *aliquo modo superexcedit;* atque, ut causa activa est, saltem momentum quoddam reale conotative includit, quod in ipsa, ut subiectum mere passivum est, non includitur, etsi illud momentum tantum rationem et vim merae condicionis ad agendum necessariae habet. Brevissime potest sensus positivus huius axiomatis exprimi hac formula: Quidquid movetur, ab alio movetur aut saltem non sine alio. Iam vero, quomodo negari potest hoc usuvenire in omni voluntate, quae de novo incipit velle? Subiectum enim mutationis passivum est proxime una voluntas, remote substantia animae. Sed certo hoc subiectum seu haec subiecta nullo modo prorsus identificantur cum cognitione, sine qua tamen ut praeeunte condicione voluntas operari non potest. Ergo saltem in omnibus voluntatis mutationibus praedictum axioma evidenter verum est[1]. — Concedo igitur voluntatem non posse se movere sola ipsa, sed, ut denuo se ipsam moveat, necesse esse aliud aliquid insuper adsit, scil. cognitio.

Ut hoc penitius perspiciatur, placet circa voluntatem se ipsam denuo moventem et ad aliquid determinantem cum Ruiz (De scientia Dei disp. 50, sect. 1) quaedam addere. Ipsa multum etiam iuvabunt ad intellegendum, motus voluntatis deliberati et liberi quomodo et quo ordine in nobis enascantur ac progrediantur.

160. Et 1° quidem statuimus aliqua de eo actu voluntatis, qui in omni serie actuum nostrae voluntatis *solet* esse *primus et necessarius,* quae nimirum communis humanae intellegentiae et voluntatis condicio est. Hic ad ceteros actus voluntatis

---

[1] Et a fortiore est verum in potentiis vitalibus *necessario* agentibus. Nam si hae nunc demum aliquid agunt, quod prius non agebant, certo nunc demum aliquid ab ipsis diversum ad ipsas accessit, quod eas ad agendum determinavit. Porro causae non vitales et ad extra tantum operantes, si nunc aliquid agunt, quod non agebant prius, certo id faciunt, quia aliquid novi, quod non sunt ipsae, accidit. Subiecta denique mere passiva, si mutantur, manifesto ab alio mutantur. Videtur igitur satis constare axioma: Quidquid mutatur, ab alio mutatur, si positive, non negative intellegitur universaliter verum esse.

perfectos, deliberatos et liberos eliciendos ordinarie nos disponit, aptat, movet. Consistit autem in finis et boni per intellectum propositi simplici complacentia, voluntate vel amore; omnes hae expressiones idem significant; aut, si res est mala, in simplici eius displicentia vel fuga.

De hoc igitur actu affirmamus, principium eius passivum et receptivum esse voluntatem ut sic; principium vero activum et effectivum „ut quod" esse eandem quidem voluntatem, attamen ut *adiunctam habet saltem simplicem apprehensionem et cognitionem boni et finis,* qui, ut intentionaliter praesens est, sollicitat voluntatem efficaciter ad hanc simplicem et inefficacem sui complacentiam, respective, si res ut mala apprehenditur, ad sui simplicem displicentiam eliciendam.

161. Porro 2° *in ceteris perfectioribusque voluntatis nostrae actibus passivum* eorum *principium seu subiectum recipiens* cum priore semper idem est: *ipsa voluntas ut sic. Activum vero principium in conotatis multum variatur.* In desiderio enim efficaci seu in intentione finis libera requiritur essentialiter praeter voluntatem, quod est „principium quod" vere et proprie efficiens et eliciens actum, verum iudicium de fine seu de obiecto per se bono et possibili nobisque convenienti, idque iudicium oportet comparativum atque indifferens esse; ea porro de qua modo diximus simplex boni complacentia similesve actus imperfecti et inefficaces voluntatis atque de se non liberi (velleitates scil. et nisus in bonum propositum) accedunt, saltem communiter, ut condiciones et causae nos moraliter disponentes et incitantes ad actus efficacis intentionis reapse eliciendos. — In electione porro mediorum non solum opus est perfecta cognitio finis intenti finisque efficax volitio, sed insuper verum iudicium comparativum de mediis ad finem aptis et proportionatis qua talibus ut condicio necessaria, ut voluntas iam affecta intentione finis actum electionis elicere ut causa eius effectiva reapse possit. — Gaudium denique non potest a voluntate elici nec sine cognitione bonum et finem esse aliquo saltem modo comparatum ac praesens, nec sine

continuato finis et boni amore. Atque haec principia effectiva praecipuorum horum omnium affectuum voluntatis, si cum subiecto ipsorum passivo comparantur, sane ostendunt etiam hic verum esse illud, quod veteres dixerunt: Quidquid mutatur, ab alio mutatur aut saltem non sine alio, quod a principio receptivo mutationis aliquo modo re distinguitur. At hoc aliud, sine quo non est mutatio voluntatis, profecto non est Deus nos ad agendum praedeterminans. Id e dictis elucet.

162. ***Scholion.*** *De origine actus liberi in nobis.* Ad explicationem et confirmationem eorum, quae modo diximus, quaedam de origine actus liberi in nobis addamus. Adnoto igitur 1°: Ut experientia testis est, saepe saltem exoritur in voluntate nostra cognito fine et bono ut sic statim quaedam eius simplex complacentia et affectio, quae nobis libera non est[1]. Id fatentur omnes; nec potest id negari, quoniam experimentaliter saepe percipitur. Percipitur enim saepe utrumque: et talem complacentiam cognito fine et bono nobis inesse et nos non posse ipsam pro arbitratu et libitu nostro prorsus vitare et excutere. Quod cum ita sit, *dicendum huiusmodi simplicem complacentiam fine cognito de se semper in voluntate nostra exoriri.* Quod enim causa aliqua posita vel semel *necessario* oritur, id eadem causa posita de se in eodem subiecto semper oritur. Ergo, quoniam fine cognito saepe et necessario affectio finis simplex in voluntate nostra resultat et sentitur, dicendum est, quantum est de se, eam semper resultare, quamvis exorta interdum adeo remissa et tenuis sit, ut eam minus vel nihil animadvertamus. Cf. de hoc ultimo *Ripalda,* De ente supernat. disp. 103, sect. 2, n. 66 et *Ruiz,* De provid. disp. 42, sect. 7, n. 11 sqq. — Unde merito etiam ipse S. Augustinus (Ad Simplician. l. 1, q. 2, n. 21): *„Quis habet"*, inquit, *„in potestate, ut* vel occurrat id, quod eum delectare possit, vel *delectet, cum occurrerit?"*

---

[1] Patet contrarium simplicem affectum enasci, si obiectum propositum malum est.

Scil. id, quod tale est, ut occurrens nos delectare possit, ipsum, si revera menti occurrit, necessario nos aliquo modo delectat, affectione saltem simplicis complacentiae. Atque huic dicto omnino consentanea sunt ea, quae Caietanus tradit, explicans in hunc sensum S. Thomam (1, 2, q. 111, a. 2, § „Ad hoc dupliciter"), quamvis S. Doctor ibi directe de sola gratia operante egerit. Ait Caietanus: „Respectu primi actus voluntas se habet ut mota tantum, et Deus ut movens. Et nomine primi actus non intellegitur [a S. Thoma] solus ille, quem voluntas in principio operationum suarum omnium habet, sed quicumque [in serie aliqua operationum] primus, absque consilio et *praevio motivo* ad bonum" [i. e. quicumque actus voluntatis sine alio actu praevio, qui ad ipsum inclinat et movet, habetur. Nam si intellegeres in textu Caietani motivum rationem obiectivam moventem, faceres Caietanum aliquid dicentem, quod absurdum est. Nullus enim actus voluntatis esse potest sine obiecto movente. Ergo oportet in textu Caietani intellegere motivum praevium esse actum praevium inclinantem vel moventem ad alium actum]. „Et propterea auctor [S. Thomas] dixit: ‚Et praesertim cum voluntas incipit bonum velle, quae prius malum volebat.' Similiter igitur se habet voluntas mota a Deo ad huiusmodi velle, sicut grave ad motum deorsum. Et propterea, sicut grave non movet se ipsum ad descensum, sed est motum a generante: ita voluntas mota a Deo ad huiusmodi novum velle non movet se ipsam ad hoc, sed est tantum mota a Deo; est tamen tale velle ipsius elicitive, sicut descendere est motus gravis." [1] Idem

[1] Si porro addit Caietanus: „Et est liberum, quia potest dissentire a tali velle", manifestum est hoc non ita dici, quasi ipsum hoc primum velle sit formaliter in se liberum, sed quia circa hoc ipsum velle, quod non est liberum, voluntas libere elicere potest aut actum approbantem et consensum aut actum respuentem et dissensum. Secus enim sibi contradiceret. Ceterum hunc sensum etiam ipsa Caietani locutio per se importat. Eadem omnino sententia traditur ab ipso aperte et clare in Commentario ad 1, 2, q. 9, a. 4, § ultima „Ad id vero", ubi hoc modo statuit: „Est igitur", inquit, „auctoris [S. Thomae] sententia, quod, sicut

docent Ruiz (De provid. Dei disp. 42, sect. 3; disp. 32, sect. 3, n. 10); Valentia (In 1, 2, disp. 2, punct. 4, quod versatur in articulo quarto quaestionis nonae explicando; ad quem articulum etiam Caietanus l. c. provocavit); Ripalda (De ente supern. disp. 103, sect. 6 per totam, sed praesertim n. 45, ubi plures alios theologos pro hac sententia laudat). Cf. etiam disp. 106, sect. 6, n. 41; *Raynaud* l. c. dist. 2, q. 2, a. 2, n. 92, § „Sed quam"; *Esparza;* alios. Ex recentioribus eandem doctrinam tradunt Scheeben (Handbuch der kathol. Dogm. tom. 3, l. 6, n. 65 sqq.); item Palmieri (De gratia act. thes. XIV, n. 3). — *Constat igitur satis ratione et auctoritate cognito fine et bono quandam finis et boni simplicem complacentiam* (respective displicentiam) *in nostra voluntate necessario et semper enasci*[1]. Unde in his actibus voluntas

---

generans grave dat gravi naturalem appetitum motus et loci deorsum, et propterea, cessante impedimento, grave ex appetitu accepto movetur deorsum et quiescit ibi: ita genitor voluntatis dat ei naturalem inclinationem in bonum, ita quod proposito per intellectum bono absque impedimento, voluntas tendit in illud actu elicito, qui est volitio. Et hic actus dicitur esse ab exteriori agente ea ratione, qua motus gravis a generante esse dicitur, et merito; quia ad hunc actum voluntas non concurrit, ut propter finem agens [i. e. ex praevia deliberatione et libere], sed ut in finem tendens ex directione superioris agentis ordinans ipsam in hoc. Et propterea hic actus, licet sit velle et voluntatis et a voluntate ut eliciente actum, *non tamen est voluntarius* [i. e. liber], quia non est a voluntate ut applicante se ad volendum, sed naturalis, quia dator naturae applicat ipsam mediante inclinatione data ad volendum". — Cf. inter alios etiam *S. August.*, De civ. Dei l. 14, c. 6: item auctorem libri De vocat. omnium gentium l. 2, c. 26 et alii, qui supra in textu laudantur.

[1] Huic conclusioni videntur contradicere plures theologi prorsus graves: v. g. Suarez (Opusc. de concursu etc. l. 3, c. 4, n. 15), Vasquez (In primam partem disp. 88, n. 24 in fin. et 1, 2, disp. 185, c. 6 item in fine), Ruiz (De prov. disp. 44, sect. 2) et alii apud Ripalda (l. c. disp. 106, sect. 6, n. 40). Negant nimirum aliquem motum indeliberatum ante plenum consensum voluntatis *debere semper in nobis* praecurrere. At cum concedant saepe illam primam affectionem proposito bono et fine in nobis necessario enasci, non video, quomodo conclusio possit negari id de se semper fieri. Et revera illi theologi non loquuntur de nostra voluntate, quatenus praelucentem habet cognitionem talem boni, quae respondet communi nostro modo percipiendi et intellegendi, qui est imperfectus, sed de casu loquuntur,

non agit ut voluntas est, sed ut natura est. Actus porro, qui alicui agenti competunt, prouti est talis natura, iure adscribuntur auctori naturae. Quare hi actus primi indeliberati et necessarii in finem et bonum iure adscribuntur ipsi Deo. Unde merito dicitur Deum ad primum actum voluntatis instinctu naturae nos movere. Cf. *S. Thom.,* De verit. q. 22, a. 9; 1, q. 111, a. 2; De malo q. 6, art. unic.; 1, 2, q. 9, a. 4 et 6 in corp. et ad 3; ibid. q. 109, a. 2 ad 1; Contra gent. l. 3, c. 89, § ultim. etc.

163. *Quaeritur iam, quomodo prima haec et simplex voluntatis affectio vel amor sese ad alios voluntatis actus, deliberatos et liberos, habeat. Dicimus igitur 2°, functionem propriam illius, quae fine et bono cognito in nostra voluntate necessario excitatur, simplicis finis affectionis esse hanc: disponere formaliter et moraliter (opponitur efficienter) voluntatem nostram ad actus liberos et deliberatos circa idem obiectum eliciendos.* — Id probatur.

Atque ut ab auctoritate incipiam: est ea S. Augustini sententia Ad Simplicianum l. 1, q. 2, n. 22, ubi haec: „Voluntas ipsa," inquit S. Augustinus, „nisi aliquid occurrerit, quod delectet atque invitet animum, moveri nullo modo [libere] potest." Et n. 21: „Quis autem animo amplectitur aliquid, quod eum non delectat?" Cf. locum paulo ante laudatum. — Nec aliter S. Thomas, amplectens et excolens ea, quae olim Aristoteles de bona fortuna in Ethic. ad Eudem. l. 7, c. 18

---

quo intellectus statim summopere perfecta quadam obiecti et finis cognitione atque eius in omnem partem penetratione illuminatur. In hoc igitur casu videntur hi theologi sentire posse voluntatem continuo in actum deliberatum et liberum prodire sine ullo actu voluntatis imperfecto et necessario praeeunte, qui perfectum et liberum actum praeparet. Hoc fieri posse in casu, dummodo de consensu quodam mere naturali agatur, id non negaverim. Nam in consensu supernaturali speciales quaedam rationes intercedunt, cur motus indeliberati gratiae in voluntate ante actum liberum praerequirantur. Cf. *Ruiz* l. c. et disp. 41, sect. 6 sqq. *Suarez,* De grat. l. 3, c. 7, n. 17 et loco supra laudato. *Ripalda* l. c. disp. 106, sect. 6. *Palmieri,* De grat. actuali thes. XXVII et XXVIII, praesertim quae exstant in hac posteriore thesi p. 213 sq.

tradiderat. Plurimis enim locis hanc Aristotelis doctrinam repetens, ostendit oportere omnem nostram liberam et deliberatam volitionem primitus originem ducere a quodam motu ac volitione nostra, quae deliberata et libera non sit, sed proveniat a quodam instinctu, quo mediante ipse auctor et conditor nostrae naturae, Deus, nos movet in aliquod bonum particulare, quod nobis intellectu propositum est[1]; atque ab hac prima in finem et bonum nobis conveniens affectione et motione atque adeo a Deo, naturae conditore, omnem deinceps liberam ac deliberatam actionem nostram tamquam a suo fundamento atque radice proficisci. Quapropter merito Raynaud l. c. hanc primam affectionem „rudimentum amoris", scil. deliberati et efficacis, vocat. Cf. etiam

[1] Nota, hunc *instinctum,* de quo S. Thomas De malo l. c. et 1, 2, q. 9, a. 4 in corp., et quo nos vult moveri a Deo ad primum et indeliberatum actum voluntatis, *reponi ab ipso* (in eadem q. 9, a. 6 in corp. et ad 3) *in illa habituali tendentia voluntatis nostrae in bonum universale,* quae unum Deum habet potestque habere auctorem, uti ipse ibidem demonstrat. — Haec porro ratio est, cur ibidem ad 3 dicat moveri nos in eo primo actu voluntatis a Deo sicuti ab universali motore in obiectum universale voluntatis, quod est bonum. Quatenus enim haec tendentia nobis inest, et quatenus obiectum propositum manifestatur ut aliquid illius boni universalis continens, in quod est illa habitualis tendentia, actu necessario et indeliberato seu vi naturae in ipsum ferimur, scil. simplici complacentia. — Non igitur haec locutio hunc sensum habet, quasi in omni nova actionum voluntatis serie Deus primo et praevie nos moveat actu quodam distincto in bonum universale seu, quod re idem est, in beatitudinem in communi, deinde vero nos tendamus alio distincto actu in bonum aliquod particulare sub illo bono universali aliquo modo contentum, quamvis non pauci id ita fieri contra omnem experientiam et rationem fingant — vide supra n. 60 sqq. —; sed sensus huius locutionis hic est, ut efferatur, sub qua ratione formali et propter quam in hoc primo actu in bonum propositum feramur, et cur et sub qua ratione hic primus actus in Deum reducatur Deoque tribuatur, scil. quia hunc actum elicimus non ex propria determinatione, sed una vi habitualis et naturalis tendentiae in bonum universale, quam cum ipsa natura a naturae auctore, Deo, cumque ipsa voluntate accepimus; et „sine hac universali motione [quae tamen in particulari et indeliberata semper includitur et continetur] homo non potest aliquid velle", puta libere et deliberate, ut ex contextu patet. Ceterum conferantur ea, quae in textu § „Attamen" continuo dicentur.

ibid. n. 101, § „Secundus modus“. Huc pertinent omnes loci S. Doctoris supra laudati incipiendo a De malo q. 6, art. unico et deinceps.

164. Attamen quaedam hic enascitur difficultas ob ea, quae S. Doctor tradit in 1, q. 82, a. 1 in corp. Etenim modo interpretati sumus S. Thomam sic, ut motus primus et necessarius voluntatis, quo voluntas movetur a Deo, ut ab auctore naturae, et qui ceterorum motuum voluntatis, deliberatorum, inquam, et liberorum, quasi fundamentum et radix sit, actus sit simplicis complacentiae vel, ut alii dicunt, amoris absoluti *circa particulare obiectum et bonum*, per intellectum sufficienter propositum. Iam vero ipse S. Doctor l. c. videtur clare tradere intellegere se alium actum, scil. debere nos ante omnem actum voluntatis liberum et deliberatum circa bonum particulare elicere actum, quo inhaereamus affective ultimo fini seu beatitudini ut sic. Haec enim ibi exstant: „Necesse est, quod, sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo. Finis enim se habet in operativis sicut principium in speculativis, ut dicitur in Phys. 2. Oportet enim, quod illud, quod naturaliter alicui convenit et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum: quia *natura rei* est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili.“ Cf. 1. 2, q. 1, a. 6 ad 3. Quid iam ad haec? — *Respondetur:* Nisi velimus concedere S. Thomam repugnare experientiae — quis enim umquam expertus est se solere ante omnem deliberatum actum voluntatis in bonum particulare talem actum desiderii finis ultimi formalis seu beatitudinis ut sic elicere, ut inde ad particularia bona desideranda et volenda procedat atque descendat? — et nisi insuper velimus asserere aliquid, pro quo nulla revera sufficiens ratio affertur, contra quod vero non leves rationes pugnant: dicendum *locum esse intellegendum de implicito amore finis ultimi*, qui in omni actu volendi aliquid ut per se bonum et appetibile continetur. Vide quae supra n. 60 sqq., et quae rursus modo in praecedenti nota diximus.

165. Apposite *Ruiz*, De prov.-disp. 42, sect. 3, n. 24 et 25: „Unde tandem colligitur“, inquit, „decisio quaestionis, utrum in exordio cuiuscumque deliberationis prima volitio debeat esse de bono in communi aut beatitudine seu felicitate et fine [scil. ultimo]: quod affirmare videntur plerique ex Doctoribus in principio citatis [S. Thomas, Capreolus, Henr. Gand., Deza, Caietanus etc.]. Ceterum ita intellegendi sunt, ut non praecisa et sola ratio communis boni seu beatitudinis sit obiectum cuiuscumque primae volitionis, cum experientia constet et ratio nuper allata confirmet, primam volitionem plerumque versari circa specialia obiecta, ad quorum cognitionem et complacentiam naturaliter provocant obiecta, quae sensibus internis vel externis absque nostra libertate proponuntur, sive per causas corporeas sive per angelos. Rursus Deus primam volitionem excitare potest circa quodcumque bonum particulare, quod voluerit.“

166. „Mens igitur eorum doctorum duas tantum veritates respexisse videtur. Prima est, ut plurimum deliberationis exordium sumi ab amore saltem complacentiae alicuius obiecti magis universalis, quod se habeat tamquam finis, a quo voluntas se moveat, ut media consultando eligat; sic divus Thomas 1, 2, q. 9, a. 4 exemplum ponit in sanitate. Secunda veritas est in hoc fine totam vim et efficacitatem, qua voluntatem ad se necessario rapit, consistere in ratione boni et felicitatis seu beatitudinis, quae sola ratio formalis propter se ipsam diligitur et reliqua omnia diliguntur propter illam, et quae sola numquam potest non diligi, quamdiu diligitur aliquid." [1]

167. Et revera videtur manifestum esse hunc primum motum voluntatis prorsus analogice in suo, i. e. naturali ordine correspondere primo motui excitantis gratiae in suo, seu in ordine supernaturali. Nec aliter S. Thomas sentit. Eodem enim argumento utitur, ut ostendat nobis necessariam esse excitantem Dei gratiam in ordine supernaturali, *ut ea moti et adiuti nos praeparemus actu deliberato et libero ad gratiam Dei habitualem recipiendam*, quo utitur locis laudatis, ut ostendat omnem motum liberum et deliberatum liberi arbitrii debere proficisci a Deo mediante quodam motu indeliberato, qui in ipsum ut in propriam causam in ordine naturali reducatur. Cf. Quodlib. 1, a. 7; 1, 2, q. 109, a. 2 ad 1 et a. 6.

Iam vero nemo dixerit primum motum excitantis gratiae versari semper aut saltem communiter circa bonum ordinis gratiae supremum et universale, circa beatitudinem supernaturalem ut sic, non circa bonum aliquod particulare, neque quisquam dixerit ita S. Thomam esse opinatum. Ergo a pari dicendum neque S. Thomam hoc opinatum esse, in ordine naturali primum motum indeliberatum voluntatis, qui in Deum auctorem naturae reducitur, et quo ad deliberate et libere agendum disponimur et aptamur, semper aut saltem communiter versari circa bonum in communi seu circa ipsam formalem rationem beatitudinis ut sic, non circa bonum aliquod conveniens particulare. Ergo, ut sibi S. Thomas cohaereat et constet, explicatio supra a nobis data ut menti Aquinatis prorsus conformis admittenda est.

168. At si ea, quae modo in interpretando S. Thoma tradidimus (n. 162 in nota), ut vera admittuntur, iam nova difficultas enascitur, scil. circa ea, quae supra Suarezio, Ruiz, Vasquez et aliis theologis concessimus, scil. non videri prorsus impossibile, ut quandoque, quando nimirum cognitio finis est statim ex omni parte perfecta, voluntas sine ullo praevio et disponente actu, imperfecto et indeliberato simplicis cuiusdam complacentiae circa finem et bonum, prodeat immediate et

---

[1] Ad totum, quod hucusque de praesenti quaestione diximus, cf. etiam opus nostrum „Divi Thomae doctrina de cooperatione Dei" p. 313 sqq.

statim in perfectum actum, liberum et deliberatum circa idem. Sic enim nihil iam esset, in quo hic motus, liber et deliberatus, tamquam in naturali suo, necessario et immobili fundamento niteretur. Oportet autem omne contingens et mobile inniti aliquo necessario et immobili, tamquam suo fundamento. Diximus enim actum, qui, proposito aliquo bono, indeliberate et necessario a voluntate procedit, ipsum esse immobile et necessarium fundamentum principiumque omnis actus deliberati et liberi. — *Respondetur* minorem negandam esse. Ad rationem additam animadvertimus nos haec dixisse in hypothesi imperfectae cuiusdam cognitionis, qualem sane nos homines communiter et regulariter habemus, non de cognitione quadam statim ab initio plane eximia et perfectissima. Ceterum etiam in hoc casu motus deliberatus et liber nititur semper aliquo immobili fundamento, desiderio naturaliter nobis indito boni et beatitudinis, cuius etiam ipse actus indeliberatus necessarius quidam fructus est. Unde etiam huic actui semper inest momentum quoddam, quod reducitur in naturalem necessitatem. Cf. *S. Thom.,* De verit. q. 22, a. 5.

Ut autem intellegatur, quam haec assertio cum priore asserto amice componatur, attendendum, *postquam intellectu bonum et finis sufficienti quodam modo est propositus, non videri amplius esse in potestate voluntatis, ut ab omni prorsus actu circa ipsum abstineat,* sed, quae est omnis naturae, ergo etiam voluntatis, utpote quae ipsa quoque quaedam natura sit, vehemens propensio in suum obiectum et in suum actum, exsistere necessitatem quandam pro voluntate saltem alicuius actus imperfecti et indeliberati circa obiectum propositum eliciendi. Cf. *S. Thom.,* De verit. q. 22, a. 9, ubi fatetur S. Doctor proposito bono aliquo, voluntatem in ipsum aliqualiter inclinari necessario, licet non immutetur necessario. Immutatio voluntatis autem dicit ut terminum: voluntatem absolutam et efficacem obiecti, mera inclinatio igitur inefficacem quendam nisum et propensionem in obiectum.

Elici autem a nobis per sese et regulariter primo imperfectum quendam huiusmodi actum voluntatis circa obiectum propositum, id mirum esse nulli potest, quoniam hic est modus agendi imperfectae nostrae naturae prorsus consuetus et generalis eique plane consentaneus, ut de incohato et imperfecto in perfectum et consummatum paulatim progrediamur. Enascitur igitur in nobis primitus actus ille indeliberatus et necessarius, de quo iam diu loquimur. Hic autem pondus quoddam est, quo ad alios per-

fectiores actus voluntatis eliciendos suo modo movemur ac propellimur 1° indirecte, quia efficit, ut consideremus diligentius obiectum (aut, si displicet, e contrario attentionem potius ab eo avertamus); qua consideratione fere conaturaliter ille amor obiecti necessarius increscet, pluresque semper respectus in obiecto manifestabuntur etc.; 2° propellimur ipso ad perfectiores voluntatis actus etiam omnino directe. Augetur enim hoc indeliberato voluntatis actu immediate et per sese naturalis, quae inter obiectum et voluntatem adest affinitas, aut pro natura obiecti etiam repulsio; adduntur etiam ipsi voluntati vires et quasi pondera moralia (propensiones), quibus vehementius ad obiectum trahimur aut etiam ab eo repellimur. Haec experientia constant. Vide etiam ea, quae communiter a theologis traduntur circa formalem effectum gratiae praevenientis voluntatem ut sic. His modo dicta sane confirmantur. — Et ita quidem communiter in homine usuvenit. Attamen in casu, qui saltem pro homine prorsus extraordinarius est, quo statim praesto esset perfectissima quaedam et ex omni parte consummata totius obiecti illuminatio et cognitio, nihil repugno, ut cum Suarez, Vasquez, Ruiz aliisque Doctoribus dicatur statim actum perfectum et liberum circa bonum propositum posse elici, quo ipsum aut absolute et efficaciter volumus aut ipsum etiam omnino nolumus et declinamus. Atque hic quidem in eo singulari casu actus perfectus illos, qui communiter ipsum praecedunt, actus imperfectos et necessarios, eminenti quodam modo continet. Unde illi actus ita absunt, ut tamen eminenti quodam modo adsint.

169. Atque *in hac necessitate vaga alicuius actus eliciendi circa obiectum per intellectum sufficienter propositum* habetur, nisi fallor, luculenta solutio illius difficultatis, quae non paucos vexat, quomodo fieri omnino possit, ut a facultate simpliciter indeterminata procedere immediate possit actio et actus determinatus. Nimirum *quando bonum per intellectum propositum est, voluntas semper quoad duo est determinata, quoad specificationem actus ex parte obiecti et quoad vagam quandam necessitatem eliciendi alicuius actus ex parte potentiae seu ex parte subiecti agentis.* Et communiter quidem, prout dictum est, exsurgent primo motus quidam imperfecti vel complacentiae vel displicentiae simplicis circa obiectum. Et saepe etiam hi ambo oppositi motus simul in nobis necessario exsurgent. Quod sic reapse fieri solere constat inter alia etiam ex pugnis istis sibi adversantium propensionum et inclinationum, quas frequenter in animis nostris inviti circa unum aliquod obiectum vel circa diversa sese mutuo exclu-

dentia obiecta patimur et experimur, quasque omnino evitare minime possumus (cf. *Ripalda,* De ente supern. disp. 103, sect. 6, n. 56 et 57). Ratio porro adaequata necessarii simul et simultanei ortus harum simplicium affectionum oppositarum continetur triplici momento: 1^{um} est naturalis propensio voluntatis, ut quaedam natura est, in obiectum et actum suum; omnis enim potentia naturaliter non solum tendit in suum obiectum, sed etiam in suum actum; 2^{um} est compossibilitas harum affectionum inter se, utut suo modo (obiective) sibi opponuntur et adversantur; cuius contrarium obtinet inter efficaces affectus. Nihil enim repugnat, ut simul sint in animo complacentia quaedam inefficax et simplex de obiecto sub uno respectu et simul displicentia quaedam item simplex et inefficax de eodem quidem obiecto, sub alio tamen respectu, seu etiam complacentiae simplices et inefficaces de oppositis inter se obiectis et mutuo sese excludentibus, si efficaciter appetuntur. Quae cum ita sint, et quoniam insuper 3° obiectum, prouti menti obversatur, de se potens est ad ciendum utrumque affectum, de facto utrumque ciebit; in his enim actibus voluntas operatur, quemadmodum saepe dictum est, ut est quaedam natura, non ut est praecise voluntas libera, cuius proprium est perfecto modo se ipsam movere et applicare ad volendum et operandum simpliciter [1].

170. Iam vero hi motus imperfecti et necessarii, quando in voluntate exstant, sunt interdum valde tenues et plane levissimi, ut iam monui. Et sic communiter ne animadvertuntur quidem, et fere sine fructu manent. Quando vero paululum vehementiores exsistunt, ex quocumque tandem capite id contingit, tum ad ulteriores motus et actus eliciendos morali aliqua vi animum promovent, stimulant atque trahunt, et quidem movent et trahunt ad hoc, ut deliberata et libera determinatione iam velimus unum ex iis, ad quae animus iam sponte est inclinatus. Ratio autem, cur haec vis vel virtus

[1] Cf. *Esparza,* Theol. l. 3, q. 13, a. 3.

movens et trahens nihilominus necessitatem non inducat, supra iam explicata est. Bonum enim, quod proponitur, amplitudinem potentiae non explet; unde semper manet in ipsa vis seu virtus sufficiens, ut illis inclinationibus resistatur [1]. Et sane cum pro utraque parte motiva ad amplectendum aut repellendum obiectum sufficientia adsint, quae se mutuo non elevant, quippe quae diversae speciei sint, honestas v. g. et delectatio, motiva autem diversae speciei sese mutuo numquam elevant; aut etiam circa obiecta diversa versentur, quae quidem obiecta mutuo sese excludunt nec simul obtineri et consistere efficaci desiderio in animo possunt, vim vero motivorum, quae singulis in actu primo assistunt, minime tollunt: sane unum hoc rerum naturis consentaneum est, ut decisio sit apud animum ipsum his diversis motivis affectum et motum, cui inclinationi velit obsequi, quod bonum velit alteri praeferre. — In casu vero illo extraordinario perfectissimae cuiusdam propositionis et cognitionis obiecti iam pluries dixi, perfectam sollicitationem voluntatis per obiectum in actu primo videri saltem in naturali ordine sufficere, ut possit voluntas statim in actum secundum, deliberatum et liberum, sine actibus mediis imperfectis voluntatis, pertransire.

171. Ut iam ea paucis complectamur, quae modo in solvenda difficultate prima fusius diximus, statuimus: omnino necessarium esse, ut omnem liberam operationem praecedat saltem quaedam principii agentis *ex parte obiecti seu quoad specificationem* actus formalis *determinatio*. Hoc indubium apud omnes. — Ipsi porro cum plurimis et gravissimis Doctoribus hoc sentimus, *antecedere* insuper omnem actionem liberam nostram ex parte principii agentis quandam huius principii *determinationem non liberam ad exercitium alicuius actus, non omnino determinate, sed vage,* scil. sic, ut necesse sit proposito obiecto alterutrum locum habere: aut elici a nobis immediate post propositionem obiecti motus quosdam voluntatis

[1] Cf. *S. Thom.* 1, 2, q. 10, a. 2 in corp.

imperfectos et indeliberatos, in obiectum inefficaciter tendentes; atque sic in hominibus communiter usuvenit, suntque hi motus stimuli quidam vel pondera, quibus ad ulteriores et perfectiores actus trahimur et movemur, ut supra explicatum est; aut quando statim cognitio obiecti valde perfecta adest atque excellens, potest propositionem obiecti etiam immediate consequi perfectus actus quidam voluntatis liber et deliberatus, qui illos actus imperfectos eminenti quodam modo in se continet, et quo obiectum aut simpliciter amplectimur et volumus aut simpliciter reicimus et nolumus pro arbitratu nostro. Haec omnia explicata sunt [1].

172. Quando tandem Thomistae provocant ad principium illud, secundum quod omne, quod est in potentia, traduci non potest in actum, nisi per aliquid, quod iam in actu est; ut inde inferant, voluntatem nostram, quippe quae sit in potentia, oportere ab ipso Deo traduci in actum, praemotione scil. et praedeterminatione physica: respondetur principium admitti; nullam vero esse rationem, cur in casu ad Deum recurratur; satis enim apparere, quid sit illud actuale, quod voluntatem

---

[1] Facile erit animadvertere, supponi a nobis locum habere in hac posteriore condicione omnino duo, unum: ipsa propositione obiecti per intellectum habita aliquo modo influere ipsum in voluntatem moraliter et intentionaliter in actu primo; alterum: hunc intentionalem et moralem influxum in hac posteriore condicione tam perfectum esse, ut voluntas ipso ad libere operandum sic disponatur, ut nulla ulteriore dispositione ad libere agendum seu eligendum actibus imperfectis indigeat. Neutrum potest merito negari. Prius fieri constat evidenter ipsis indeliberatis et imperfectis motibus, qui obiecto proposito in voluntate nostra statim excitantur. Aut qui se voluntas statim ita moveret, nisi aliquem tandem influxum ab obiecto proposito subiisset? Et attactus quidam obiecti physicus sane inepte hic fingeretur; ergo moralem et intentionalem quendam influxum admittere necesse est. — Nec alterum immerito statuitur. Nam quem influxum voluntas proposito obiecto intentionaliter et moraliter subit, debet aliquo modo proportionari perfectioni huius propositionis. Ergo quo haec est perfectior, eo ceteris paribus ille quoque perfectior erit. Ergo quando haec statim perfectissima adest, ille quoque debet esse suo modo perfectissimus. Unde videtur consequi ipso ut sic voluntatem ad liberam actionem eliciendam statim perfecte disponi.

de potentia in actum traducat. Id quoties voluntas simpliciter et omnino in potentia est, dicimus intellectum esse in actu, qui bonum conveniens exhibeat: hoc enim modo voluntatis naturalis energia et affinitas ad omne bonum ratione certi boni actu per intellectum propositi excitatur et quasi solvitur, ut iam aliquem actum circa hoc bonum, vage tamen, elicere ipsam necesse sit. Voluntas vero semel excitata et in actum traducta, simul cum bono per intellectum proposito suumque obiectivum et finalem influxum continuante, illud actuale est, quod ipsam deinceps voluntatem ad ulteriores et perfectiores actus movet et stimulat, donec tandem finali bono acquisito voluntas conquiescat. Omnia haec ex superioribus liquent.

173. *Altera obiectio* contra thesim supra n. 143 facta fuit haec: A causa indeterminata non potest procedere vel actio vel effectus determinatus. Secus si esset, plus aliquid esset in actione et effectu, quam fuit in causa; quod dicere absonum est. Ergo debet etiam actio et actus, quae a voluntate procedunt, procedere ab ipsa, ut iam est antecedenter ad ea producenda determinata. Ergo.

Respondetur: Dist. antec.: A causa, quae omni modo ad actionem et effectum producendum indeterminata est, nequit procedere actio et effectus determinatus, *conc. antec.;* a causa, quae non omni prorsus modo, quo causa ad effectum producendum determinata dici potest, ad actionem et effectum determinata est, nequit procedere actio et effectus determinatus, *subdist. antec.:* si causa est necessaria, *conc. iterum antec.;* sin vero causa est libera, *nego antec.* Unde *dist. etiam cons.:* verum est consequens, quoties voluntas ut quaedam natura agit atque necessario; falsum vero est, quoties agit secundum propriam indolem et ut est praecise voluntas atque potentia libera. Nec sane in hoc casu ratio ad antecedens addita quicquam valet. Nam quoties libere agimus, ea actio et is effectus, quem de facto ponimus, certo *quoad adaequatam ipsorum sufficientiam* in facultate libera antecedenter continentur, licet causa ad ea praecise operanda nequaquam adstricta

et determinata sit; est enim utpote potentia libera simul ad diversa et opposita operanda disiunctiva adaequate potens et expedita. Memoratum autem principium evidenter quidem verum est, quando intellegitur sic, ut nihil possit esse in actione et effectu *quod non quoad adaequatam sufficientiam* fuerit in causa; si ulterius extenditur, est non solum voluntaria assertio, sed est etiam in liberis causis evidenter falsa; atque ab iis tantum proferri potest, qui, qualis et quanta sit vitalis vis et energia liberae causae, non perspexerunt.

174. Occasione tamen huius difficultatis sunt quidam Doctores, qui memorant et invehere conantur determinationem voluntatis quam vocant virtualem. Nos eam ob quadruplicem rationem reicimus: quia caret solido fundamento, quia favet scepticismo in re morali; quia in se ipsa videtur esse contradictoria; quia explicitae et repetitae doctrinae Aquinatis repugnat. Etenim statuunt, antequam eliciamus actum formalem et physicum voluntatis, quo unum prae alio volumus et eligimus, nosque ad ipsum determinamus formaliter, seu ante omnem veram actionem voluntatis liberam locum habere volitionem eiusdem obiecti virtualem et radicalem (assensum vocant), qua adhuc nihil agentes physice, nos nihilominus vere et proprie determinemus ad hoc agendum, i. e. ad hoc volendum. Atque in hac virtuali et radicali voluntatis determinatione proprie situm esse aiunt exercitium libertatis. Nam ea radicali determinatione voluntatis posita secundum ipsos necessario procedit, i. e. elicitur a nobis obiecti volitio formalis et physica. Ergo nisi in ista, in hac certo nulla libertas invenitur. Ita inter alios *Valentia* docet in 1, 2, disp. 8, q. 5, p. 4, art. „An libere consentiamus“ circa finem § „Dices“. *Franc. de Lugo,* De Deo uno disp. 32, c. 4, qui eam doctrinam probabilem censet. *Raynaud* l. c. dist. 2, q. 2, a. 2, n. 103 (cf. n. 100) tradit eam ut certam et necessariam. *De San,* De Deo uno n. 77, idem docet.

175. Iam vero nos eam reicimus, prout diximus, 1° quia videtur carere solido fundamento. Fundamentum huius doctri-

nae praecedens obiectio est, ab indeterminato nihil determinati posse procedere. Haec enim ratio quam infirma sit, in solutione obiectionis vidimus. Cf. n. 173. — Favetur ipsa 2° cuidam in re morali scepticismo. Etenim haec est omnium eorum, qui omnino se libere agere agnoscunt, communis sententia et persuasio, dumtaxat formaliter volendo et eligendo se vere libere agere, non aliquo praevio se habendi modo, qui actio voluntatis proprie et physice non sit, fugatque plane conscientiam nostram. Quae assertio eo minus videtur ferri posse, quoniam a libertate et tota moralitas et tota adeo imputabilitas actionum nostrarum dependet. Quomodo autem non aperitur scepticismo in re morali lata porta, quando omnes, qui libertatem in suis actionibus locum habere agnoscunt, decipiuntur, ipsam scil. cardinem omnis moralitatis et imputabilitatis, libertatem, ibi quaerentes et statuentes, ubi non est, non collocantes eam ibi, ubi est? — 3°. Videtur etiam in se ipsa contradictoria esse haec doctrina. Quam enim haec doctrina asserit radicalem et virtualem voluntatis ad hunc actum eliciendum determinationem, ea aut provenit tota ab obiecto eiusque in potentiam influxu; atque sic certo, immo evidenter, est necessaria; aut saltem partialiter a potentia voluntatis ab intrinseco se ipsam determinante ad sic et non aliter se habendum provenit. Quomodo autem hoc posterius sine vera aliqua actione et sine activitatis exercitio, voluntatis sed mere nihil agendo fieri possit, id potius videtur esse aperta contradictio, quam aliqua minus comprehensibilis assertio. — Nec sane quicquam prodest hic ad Deum provocare, prout id Valentia atque Scheeben faciunt, quippe qui etiam sine ulla sua mutatione ontologica et sine perfectionis suae ullo incremento possit velle et de facto velit alia a se; hominem autem in usu libertatis insigni modo imitatorem esse Dei. — *Respondeo* hanc creaturae liberae cum Deo aequiparationem neque hic neque alias admitti posse. Et profecto ratio, cur Deus sine ulla sua ontologica mutatione et sine diversitate ontologica ulla possit diversa

a se velle et non velle, haec aut illa velle, est infinita essentiae divinae perfectio. Haec eminenter omnia in se continet, et propterea ad omnia per se sufficit. Affirmare autem arbitrii nostri libertatem in hac praecise re assimilari divinae libertati et perfectioni, atque adeo nostram etiam voluntatem una sua entitate sufficere ad volenda bona diversissima substantialiter perfecta determinatione (huiusmodi enim esset illa prior virtualisque volitio) non solum est aliquid sine fundamento et contra analogiam affirmare, sed insuper est rationes rerum invertere: scil. ens, quod summe perfectum est et cuius appetitiva virtus potest circa alia a se libere tendere tantummodo, ut cum iis communicet inque ea diffundat proprium bonum, quod iam habet, et perfectius et eminentius habet quam ulla creatura id recipere potest, confunditur cum ente potentiali, cuius appetitiva virtus fere ad hoc est, ut volendo et sese determinando intrinsecus perficiatur et libere sibi comparet perfectiones, quibus caret. Unde haec comparatio potius ad hoc ducit, ut dicere oporteat Deum quidem libere velle diversa a se eadem realitate et actualitate, qua ipse est, et qua etiam ea nolle potuisset aut alia diversa velle; creaturam vero sine nova aliqua entitate et sine ontologica et physica mutatione non posse ullo modo velle aliquid, quod antea non voluerit, nec sese determinare ad amplectendum aliquid, quod antea non sit amplexa.

Oportet hic etiam ad aliud attendere. Etenim non disponitur Deus indeliberatis motibus et actibus ad actum liberum et deliberatum, immo proprie si loquimur, Deus nulla prorsus re ad actum liberum et deliberatum disponitur, siquidem infinita sua entitate et natura ad volendum, quidquid obiectum divinae volitionis esse potest, omni modo perfecte idoneus est. Contra voluntas humana, indeliberatis actibus et motibus ad actum deliberatum et liberum exercendum vere aptatur atque disponitur. Ergo maximum et radicale discrimen intercedit inter modum quo Deus, et modum, quo homo ad libere operandum perfecte idonei sunt. Hinc concludere potius oportebat intercedere etiam radicale discrimen in formali usu libertatis utriusque, nequaquam vero in usu libertatis Deum et hominem quasi aequiparari, ita ut homo possit se electione substantialiter perfecta determinare et diversa libere velle sine ulla sua ontologica mutatione, sine ullo ontologico incremento, sicut id potest Deus.

Quod autem 4° ad doctrinam divi Thomae attinet, paucis rem absolvere possumus. Etenim dilucidum est et planum ipsum in vero quodam et perfecto actu voluntatis collocare usum nostrae libertatis. Nam 1, 2, q. 13, a. 1, ubi inquirit: „Utrum electio sit actus voluntatis et rationis", haec ait: „Et ideo *electio substantialiter non est actus rationis, sed voluntatis.* Perficitur enim electio *in motu quodam* animae ad bonum, quod eligitur." In 1, q. 83, a. 1 vero primo in argumento „Sed contra" ita argumentatur: „Sed contra est, quod Philosophus dicit in Ethic. 3, quod *electio est desiderium eorum, quae sunt in nobis* [i. e. in potestate et arbitrio nostro]. *Sed desiderium est actus appetitivae virtutis. Ergo et electio.* Liberum autem arbitrium est, secundum quod eligimus [i. e. per liberum arbitrium eligimus, atque eligere propria eius functio est]. Ergo liberum arbitrium est virtus appetitiva." Quid potest esse expressius? Electio, quae est propria functio liberi arbitrii ut sic, est *actus appetitivae virtutis.*

His consentanea ea sunt, quae mox in corpore articuli subdit, ubi ipse plane dicit functionem propriam liberi arbitrii in electione positam esse, eam autem electionem esse actum voluntatis. „Respondeo", inquit, „dicendum, quod *proprium liberi arbitrii est electio.* Ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere alio recusato, quod est eligere." Quid porro ontologice haec electio, quo liberi arbitrii sumus, in se ipsa sit, in fine articuli addit: „*Electio* est principaliter *actus appetitivae virtutis.*" Scil. quamvis electio secundum quid sit actus rationis tamquam dirigentis et bonum appetibile proponentis, tamen simpliciter et substantialiter est, ut supra ait, actus voluntatis. Cf. De verit. q. 22, a. 15 in corp.

Itaque constat S. Thomam neutiquam consentire iis, qui functionem propriam liberi arbitrii in modo se habendi voluntatis nescio quo et in *ente quodam rationis* constituunt (Scheeben l. c. l. 6, n. 157), sed reponit eam in vero et physico actu potentiae appetitivae rationalis sive voluntatis.

Unde locus, qui invenitur in De malo q. 3, a. 2 et qui potest primo intuitu videri illi opinioni nobis adversae nonnihil favere, aliter explicandus est. Locus ipse est hic: „Cum Deus sit primum principium motionis omnium, quaedam sic moventur a Deo, ut etiam ipsa se moveant, sicut quae habent liberum arbitrium; quae si *fuerint in debita dispositione et ordine debito ad recipiendam motionem, qua moventur a Deo, sequentur bonae actiones,* quae totaliter reducuntur in Deum sicut in causam; si autem deficiant a debito ordine, sequetur actio inordinata, quae est actio peccati." Hic locus non sic intellegendus est, quasi ipso statuatur dispositio quaedam nostrae voluntatis, quae natura praecedat motionem et concursum Dei cum actu nostro itemque actum, qui est proprie voluntatis nostrae. Nam 1° si ita, unde talis dispositio? 2° actu dumtaxat voluntatis proprio ac vero secundum divum Thomam eligimus et volumus. Unde etiam huiusmodi dumtaxat actu bene aut male secundum ipsum nos disponimus. Itaque intellegere oportet hanc dispositionem de ipso electionis et volitionis nostrae actu, quatenus nimirum hic actus praecise est a nobis libere operantibus et non est praecise a Deo, neque tamen est sine Deo vere et physice cum eo et nobiscum concurrente. Hoc enim actu electionis, ut praecise a nobis est, bene aut male disponimur vel potius ipsi nos bene aut male disponimus[1]. Si ergo hoc actu, ut praecise a nobis est, *bene* nos disponimus, hoc ipso etiam actu et in ipso hoc actu eum concursum Dei recipimus, quem antecedenter voluit Deus nos recipere; sin vero *male* nos dis-

[1] Vide quae diximus de formali malitia actionum nostrarum malarum in opere nostro, quod inscribitur: S. Thomae Aq. doctrina de cooperatione Dei p. 24 sq. Colligamus, quae ostensa sunt. Patet eam ipsam actionem nostram liberam, quae uno considerationis modo se habet tamquam dispositio ad recipiendam motionem Dei, alio considerationis modo sequi motionem Dei. Nam haec illam ultimo possibilem reddit. Unde nihil opus est ad hoc, ut explicentur ea, quae S. Thomas (De malo q. 3, a. 2) habet, recurrere ad determinationem liberi arbitrii nescio quam, a nobis sine ulla nostra actione et sine ullo nostro actu factam vel productam.

ponimus, et peccamus, profecto etiam quendam Dei concursum in actu et cum actu recipimus, sed quem concursum ad malum non hoc consilio Deus obtulit nobis et in potestate nostra collocavit, ut eo uteremur, sed hoc spectavit, ut servaretur integra naturalis nostra in operando libertas. Unde bonae quidem actiones reducuntur adaequate in Deum, ut in causam suam, malae vero actiones nequaquam. Haec ad huius loci explicationem.

Unum tamen censemus adhuc expediendum esse. *Obiciatur* enim: *Si disponimur actione nostra libera,* quatenus praecise a nobis est, ad motum divinum debitum recipiendum, quomodo illud affirmare S. Thomas hic potuit, *divinum demum motum sequi* actiones nostras „sequentur bonae actiones"? Ergo explicatio data videtur esse falsa.

Respondetur posse in actionibus nostris *varios ordines „prioris et posterioris" mente considerari* pro duplici causa, a quibus omnis nostra actio essentialiter dependet. Et primae quidem causae eiusque motioni multiplex prioritas in operationibus nostris competit: est eius motio prior motione motuque creaturae origine, independentia, influxu in terminum producendum, quatenus scil. Deus influit ut causa suprema et ad omnia sibi sufficiens subque longe universaliore et *fundamentaliore* ratione entis ut sic, creatura vero sub ratione tantum entis talis; prior etiam est divinus concursus ratione et consideratione.

Et revera actio, quae est vere et identice actio nostra, *potest nihilominus, quatenus* etiam *a Deo procedit, considerari,* ut reddens se ipsam, quatenus praecise a *nobis* procedit, ultimo possibilem. Nisi enim nobiscum concurreret Deus et eandem nobiscum operationem operaretur, actio nostra a nobis reapse elici non posset. *Patet iam, quomodo in hoc considerandi modo Deo prae nobis in operationibus nostris prioritas quaedam tribuatur, actio vero nostra, ut procedit a nobis, suo modo posterior sit,* quam quatenus procedit a Deo, i. e. quomodo eadem actio possit quasi se ipsa dici posterior, si sub diversa ratione causae, a qua procedit, consideratur.

Contra quatenus actio nostra libera, *ut a nobis procedit, suo modo determinat concursum Dei oblatum et condicionatum, ut in hanc praecise actionem nostram reapse influat transeatque quoad hanc actionem in concursum Dei re exhibitum et exercitum:* actio nostra libera, *rationem dispositionis habet* ad motum divinum recipiendum. Neque tamen oportet, quia actio nostra, quatenus a nobis est, *consideratione mentis* concipi potest, ut sub aliquo respectu influxu Dei prior, eam etiam *esse revera* ei priorem, immo id ipsum hoc considerandi modo excluditur, quia id, quod uno modo Dei concursu prius esse concipitur, alio modo ut eo posterius concipi omnino debet.

176. Ad responsum tertiae obiectionis, quae n. 143 facta est, transeo. Petebatur ipsa ex eo, quod reiecta ob rei impossibilitatem determinatione primae causae per secundam causam, si insuper nunc reicitur praedeterminatio causae secundae per causam primam, iam ad explicandam cooperationem Dei cum operatione liberae creaturae solus superest casus fortuitus. Haec autem ex multis capitibus absurdissima est explicatio. Ergo videtur praedeterminatio secundae causae per primam causam admittenda esse.

Respondetur negando primam consequentiam primumque consequens; quare etiam alterum consequens negatur. Etenim praesto est praeter explicationes memoratas in antecedenti et iure reiectas alia explicatio huius rei, quae est Molinistarum, imprimis principis ipsorum, Suarezii[1]. Hanc sequimur. Dicimus igitur, Deum ab aeterno ex parte sua decrevisse atque paratum esse ad concurrendum singulis temporis momentis cum omni, quae exstat, creatura, et de lege quidem ordinaria[2] secundum totam amplitudinem potentiae et facultatis illius creaturae, ita quidem ut, quantum est ex parte sua, velit

[1] Cf. De concursu l. 1, c. 14, n. 5; ibid. c. 15, n. 3 sqq.; De gratia Proleg. 2, c. 8, n. 15 sqq.; ibid. l. 3, c. 36, n. 6 sqq.; c. 45, n. 13 sqq.; Metaphys. disp. 22, sect. 4, n. 10 sqq. et aliis locis.

[2] Hoc additur propter providentiam Dei extraordinariam per miracula.

Deus omnem actum fieri et esse, ad quem edendum illa creatura illo temporis momento ex parte sua est idonea, *dummodo tamen ipsa quoque id, quod suum est, ad operationem conferat et praestet.* Unde libera etiam creatura vi huius decreti habet sibi intime applicatam divinam omnipotentiam ex parte sua paratam ad influendum in omnem prorsus actionem et actum, quae ipsa disiunctive pro parte sua singulis temporis momentis elicere potest. Consequitur iam, quoties libera creatura in actionem et actum prodit atque influit, in ipsa simul et semper influere Deum. Etenim decretum Dei de exhibendo concursu, quod ex parte creaturae secundum dicta condicionatum est, ipsum illud, quoties creatura pro sua parte vires exserit, in actionem actumque eius una cum ipsa influit, transitque ob verificatam ex parte creaturae condicionem in decretum (quasi) absolutum exseritque iamiam simul cum creatura innatam sibi vim ad impertiendum esse et exsistentiam et actioni et effectui creatae causae, quatenus nimirum haec ab influxu primae causae essentialiter dependent. Ergo non casu fit, ut Deus cooperetur operationi liberae causae; sed ideo, quoniam ipse Deus ab aeterno voluit cooperari ex parte et pro excellentia sua omnibus operationibus creaturae, dummodo ipsa quoque id, quod suum est, conferat et praestet. Quos autem et quot in specie et in individuo concursus Deus singulis liberis creaturis pro singulis temporis momentis offerre debeat, ut ipsae pro amplitudine suae naturae et condicionis operari possint, hoc propterea scit Deus, quoniam videt omniscientia sua omnes prorsus condiciones intrinsecas et extrinsecas, in quibus singulae creaturae singulis temporis momentis versantur. Quinam porro ex omnibus concursibus ab aeterno paratis et suo tempore oblatis in libera creatura transiturus sit in concursum exercitum, id scit Deus vi scientiae mediae et sui decreti de libera creatura in certis ad agendum sufficientibus condicionibus constituenda. Hac enim scientia scit praevidetque Deus, quid singulae creaturae liberae, si in condicionibus ad agendum sufficientibus consti-

tuantur, reapse sint cum auxilio suo acturae. Unde quando revera in concretis et ad agendum sufficientibus condicionibus constituuntur, scit Deus, quid reapse ipso simul influente sint acturae. Quidquid igitur entitativum producit creatura, idem sub principaliore et fundamentaliore ratione vult et coagit Deus seu ad id exhibet suum concursum. — Haec de hac quaestione. Qui plura cupit, adeat librum meum „De cooperat. Dei" p. 113 sqq. et eos qui ibi laudati sunt scriptores.

177. ***Coroll.*** Ex iis, quae hucusque de libertate actionum nostrarum diximus, facile intelleguntur et diiudicantur diversae *principii liberae actionis, ipsiusque actionis liberae definitiones* vel descriptiones. Afferamus aliquas. — Apostolus 1 Cor. 7, 37 indicat hanc definitionem principii actionis liberae, ut sit *principium habens potestatem suae voluntatis,* hoc est, principium liberae actionis habet voluntatem eiusque imprimis actionem, num et etiam qualis futura sit, in sua potestate. Est sane optima definitio, nec nisi solis vocibus discrepat ab ea, quam S. Thomas 1, 2, q. 1, a. 1 in corp. et alias tradidit[1]: Principium liberae actionis est illud, *quod habet dominium sui actus.* — Non multum differt ab ipsa alia principii liberae actionis definitio, quae item ex dictis S. Thomae hauritur, scil. principium liberae actionis illud est, *quod se ipsum ad agendum simpliciter determinat.* (Cf. *S. Thom.* 2, dist. 25, q. 1, a. 1 ad 1; ibid. dist. 28, q. 1, a. 1[2]). Habet tamen haec prae illa hoc, quod manifestat, quomodo et per quid homo sui actus dominus sit, et quae sit propria et essentialis indoles liberae actionis, scil. se ipsum simpliciter determinare ad agendum. — Recte etiam et optime definitur. *Principium liberae actionis est potentia ad agendum omni ex parte com-*

[1] Cf. ibid. a. 2; 1, q. 22, a. 2 ad 5; q. 82, a. 1 ad 3; 1, 2, q. 15, a. 2; De potent. q. 3, a. 7 ad 12; Contra gent. l. 1, c. 88, § „Praeterea"; 2, dist. 25, q. 1, a. 1 ad 3 etc. Et ita iam *Aristot.,* Metaph. l. 9, c. 5; Ethic. l. 3, c. 3 et 5; *S. Aug.,* Retract. l. 1, c. 22, n. 4 etc.

[2] Cf. etiam De potentia q. 3, a. 7 ad 13; l. 2 sent., dist. 39, q. 1, a. 1; 1, q. 22, a. 2 ad 4; 1, 2, q. 1, a. 2; q. 9, a. 3 et ad 1 etc.

pleta et indifferentia activa praedita. (Cf. *Suarez,* De grat.; Proleg. I, c. 2[1].) Hic omnia clare indicantur, quae ad libertatem actionis ex parte principii opus sunt; unum est hoc: nihil omnino debere deesse eorum, quae opus sunt, ut potentia agere possit; alterum: nihilominus potentiam, licet ita in actu primo perfecte constituta sit intrinsecus et extrinsecus, manere tamen simpliciter ad agendum indifferentem; tertium: ipsam, non aliud, esse id, quod hunc indifferentiae statum actione sua tollat, seque ipsum in statum vel actum determinatum traducat. (Cf. etiam *Scotus,* Quodlib. 18, lit. M.) — Celeberrima et sollemnis definitio liberi arbitrii ea est, qua omnium lucidissime manifestatur, quae actio vere libera sit seu quae a nobis vere libere actio ponatur. Est ea definitio, qua frequenter iam usi sumus; secundum hanc principium liberae actionis *potentia* est, *quae positis omnibus ad agendum praerequisitis potest agere aut non agere, hoc aut illud agere.* Communis et fuit et est omnibus scholis. A solis quibusdam Neothomistis vituperatur tamquam minus lucida et minus exacta sit, siquidem clarissime excludit doctrinam illam de praedeterminatione physica. Cf. *Alvarez* O. P., De auxiliis l. 12, c. 115. *Thomas de Lemos,* Panoplia gratiae l. 3, P. 1, tract. 2, c. 3 et 4. *Billuart,* De actibus hum. diss. 2, a. 1, § 4. At apud veteres fuit, ut dixi, omnium consensu recepta. Cf. inter alios *Capreolus,* Sent. 1, dist. 6, q. 1, a. 2. *Dominicus Soto,* De natura et gratia l. 1, c. 16. *Deza* 1, dist. 34, a. 4 ad 3 Gregor. contra 4 conclusion. *Henric. Gand.,* Quodlib. 1, q. 16 etc.[2] Indicat eam etiam ipse divus Thomas non solum, quatenus docet voluntatem liberam antecedenter ad actionem esse indifferentem circa actionem eliciendam aut non elicien-

[1] Cf. *S. Thomas* 1, q. 83, a. 2; 1, 2, q. 10, a. 4; *Aristot.* l. c.

[2] Cf. *Suarez,* De gratia Proleg. 1, c. 3, n. 4. *Ripalda,* Adversus articulos damnatos Baii l 2, disp. 14, sect. 26 sq. et disp. 15, sect. 12. *Ruiz,* De scient. Dei disp. 50, sect. 4, et recentissime *De San,* De Deo uno p. 487 sqq., ubi plurimos omnis aetatis et scholae theologos eam complectentes laudatos invenies.

dam, ita ut se ipsa debeat ad agendum determinare (vide locos in praecedentibus definitionibus laudatos), sed insuper, quoniam diserte tradit, praevideri nullum actum liberum in voluntate inque *nulla* eius causa certitudinaliter posse, nec si ipsa voluntas cognoscitur, nec si simul cognoscuntur, quaecumque causae ad actum volitionis concurrunt; atque hoc ideo esse, quia ne sic quidem voluntas determinata est ad producendum actum; potest enim eam non producere. Cf. *S. Thom.*, Sent. l. 1, dist. 38, q. 1, a. 5; Contra gent. l. 1, c. 67, § „Item contingens"; 1, q. 14, a. 13 et ad 3 etc. — Hac doctrina certo habetur, principium liberae actionis debere esse omni prorsus modo ad agendum completum in actu primo [„quaecumque causae concurrunt"], et nihilominus, licet hoc modo ad agendum plane completum et expeditum sit, posse ipsum aut ad productionem actus procedere aut non procedere; quae est ipsa principii liberi definitio communis[1].

178. Sunt etiam aliae definitiones principii liberae actionis, quae partim exactae quidem sunt, minus tamen luculentae; aliae vero sunt incompletae. — Sic recte cum S. Thoma (1, q. 83, a. 2 ad 2; cf. De verit. q. 24, a. 3) liberum arbitrium dixeris „potestatem expeditam ad operandum", attamen debes hic vocem „potestatis" urgere, ut mera potestas completa ad operandum statuatur, nulla actionis, quae forte ponitur, in ulla causa determinatio et necessitas. Idem dic de descriptione, secundum quam „potentia libera est causa sui" (De verit. q. 24, a. 1 et alias). Hoc si proprie et contra mentem S. Doctoris intellegeretur, sonaret aliquid absurdum. Accipiendum igitur ex mente S. Doctoris hoc modo, ut idem valeat, ac si dicatur: principium liberum ut tale causat ultimas determinationes ad actiones, quae liberae sunt, ita ut, quamcumque rationem assignaveris, cur haec praecise ultima determinatio in eo sit, nihil adaequatum dixeris, donec ad hanc indolem liberae causae recurreris, ut ratio, cur ita determinata sit, *simpliciter sit apud*

[1] Cf. etiam opus nostrum „De cooperat." p. 392 sqq.

ipsam, se ita determinantem, non apud aliud ens, quodcumque demum illud est. — Alias descriptiones, ambiguas et incompletas, vide sis apud *Billuart,* De actibus hum. diss. 2, a. 1, § 4.

§ 4.

De voluntario in se et in alio, deque voluntarii directe et indirecte rationibus, ubi etiam de pura omissione voluntaria.

179. Voluntarium perfectum et imperfectum, liberum et necessarium, quid sit et quibus momentis constituatur, dictum est. Modo de duabus aliis rationibus et divisionibus voluntarii agendum: *de voluntario in se et de voluntario in causa, de voluntario directe et indirecte seu positivo et negativo.* Has porro voluntarii rationes cum divo Thoma hoc modo inter se distinguimus[1]: *Voluntarium in se* est omne illud voluntarium, i. e. omne illud procedens a voluntate cum cognitione, *quod voluntas secundum se et immediate,* non solum in alio aliquo, aliquo modo, attingit, *appetit et vult; neque interest, num hoc locum habeat per modum, quo exercite volumus actus, sive per modum, quo explicite et signate volumus obiecta nostrae voluntatis.* Quare cadunt sub ipsum imprimis omnes actus eliciti et imperati voluntatis; porro non solum intentio finis, sed ipse etiam finis, si est efficiendus (puta sanitatem), eiusque effectio (puta sanationem) et semper eius consecutio; item non solum consultatio de mediis assumendis eorumque electio, sed ipsa media electa, quando sunt efficienda, semper vero eorum usus. Causa quoque et effectus simul possunt nobis voluntaria in se esse, quia in utrumque immediate et secundum se nostra volitio cadere potest. Quod idem dicendum de omissione libera eiusque effectu seu quasi effectu, si quem habet, dummodo voluntas circa omnia haec secundum se et immediate aliquo modo versetur.

---

[1] Cf. 1, 2, q. 6, a. 3 et q. 77, a. 7.

180. Patet ex hoc, quod ultimo loco diximus, *non esse,* si tamen modum loquendi S. Thomae sequimur[1], *idem voluntarium in se et voluntarium directum, sed illud posse esse indirectum, et vicissim voluntarium indirectum posse esse in se voluntarium.* Hoc explicandum. Etenim *duae hae divisiones voluntarii ex diversis capitibus petuntur.* Unde ratio voluntarii in se petatur, diximus: scil. quod ad ipsum motus voluntatis, secundum quod ipsum est, et immediate terminatur. *Voluntarium vero directe et indirecte ab Aquinate hoc modo discriminantur: directe voluntarium est id omne, quod nobis voluntarium est per verum et positivum nostrum in ipsum influxum, vel* aliis verbis: *omne, quod a voluntate nostra procedit per actum nostrum verum et positivum,* sive immediate sive mediate, nihil interest, id est voluntarium directe. Contra *voluntarium indirecte est omne id, quod non vere et positive in rerum natura a nobis procedit, sed quod censetur a nobis procedere ob omissionem alicuius actus vel effectus, qui erat in nostra potestate,* qui igitur voluntarie a nobis procedere potuit.

181. *Non* est igitur omnino *verum* illud, quod theologus quidam recentior ait, *inter omnes convenire, ut indirecte voluntarium debeat non esse voluntarium in se.* Potest siquidem omissio aliqua esse in se voluntaria, quia in se est volita, tamen secundum S. Thomam *semper* est involuntaria indirecte. — Angustiora etiam sunt, quae Tanner l. c. disp. 2, q. 1, dub. 2, n. 28 habet: unum illud esse voluntarium in se, quod a voluntate ex proprio et formali proposito fit aut dependet. Secundum hoc actus elicitus voluntatis, nisi esset simul ab alio actu imperatus, non esset voluntarius in se. Etiam quae habet n. 29, non plane conveniunt cum loquendi modo S. Thomae[2].

---

[1] Alii aliter loquuntur, ut infra videbimus.

[2] Modum loquendi S. Thomae optime exponit *Suarez,* De actib. hum. tract 2, disp. 1, sect. 4, n. 3 et 13; sect. 5, n. 6. Cf. etiam *Martinon* disp. 9, sect. 1, n. 13 et 18; *Salmantic.* disp. 1, dub. 1, § 4, n. 18 sqq.; *Platel,* Synops. P. 2, n. 13 sq.

182. Audiamus iam ipsum S. Thomam 1, 2, q. 77, a. 7: „Circa passiones duo consideranda videntur. *Primo* quidem, quod aliquid potest esse *voluntarium vel secundum se, sicut quando voluntas directe in ipsum fertur [scil. ipsum directe, i. e. immediate attingit vel vult, non solum eius causam], vel secundum causam, quando voluntas fertur in causam, non in effectum* [in utroque tamen casu habetur positivus actus]. . . . *Secundo* considerandum est, quod aliquid dicitur *voluntarium directe et indirecte; directe quidem id, in quod voluntas* [vere et proprie, sive physico actu, ut ex oppositione patet] *fertur; indirecte autem illud, quod voluntas potuit prohibere et non prohibuit*" [in quod igitur non fertur vero physico motu et actu, sed quod ideo censetur velle, quia potuit prohibere neque tamen prohibuit]. Cf. 1, 2, q. 6, a. 3.

Forte etiam clarius voluntarium directum sic acceptum vocant alii voluntarium positivum, voluntarium indirecte, voluntarium negativum. Cf. *Raynaud* l. c. dist. 2, q. 1, a. 2, n. 49.

183. Habemus iam ex loco S. Thomae modo laudato etiam quid sit *voluntarium in causa. Est restringens locutio.* Voluntarium in causa seu in alio dicitur illud omne, quod nobis moraliter voluntarium esse censetur, quoniam eius nobis *sola causa* vel quasi causa in se et secundum se voluntaria est. In hac voluntarii ratione etiam distinctionem voluntarii directe et indirecte usuvenire patet. Nam potest nobis causa illa esse voluntaria, et ratione ipsius etiam effectus seu quasi effectus, aut quia vere et positivo actu eam volumus (directe), aut quia eam appetere omisimus, quando velle et appetere eam potuimus et debuimus (indirecte). Cf. *Suarez* l. c. disp. 1, sect. 5, n. 6.

Notandum tamen hic, ne inter auctores legendos oriatur error, plurimos theologos accipere has divisiones sic, ut directe voluntarium sit idem cum voluntario in se vel secundum se, indirecte voluntarium cum voluntario in alio seu in causa. Sic *Valentia* 1, 2, disp. 2, q. 1, punct. 1; *Vasquez* hic disp. 24, c. 1; *Marin*, Theol. specul. et moral. tract. 6,

disp. 2, sect. 6, n. 67; *Sporer* etc. Cf. etiam *Martinon* l. c. n. 18. *Platel* l. c.

184. Propter ea, quae exposuimus, disceptandae veniunt variae quaestiones. Diximus ea, quae in causa nobis voluntaria sunt, *censeri* ipsa nobis esse voluntaria *propter causam a nobis volitam et positam,* utut in se minime a nobis appetuntur. Quaeritur 1°, num omnis prorsus causalis nexus sufficiat ad hoc, ut aliquis effectus nobis censeatur propter unam causam volitam et positam voluntarius, an ad hoc quaedam aliae condiciones insuper requirantur. — Cum porro voluntarium sit vi definitionis aliquid, quod a voluntate effective et affective procedit, omissio vero, praecise ut talis est, neget omnem actionem et causalem processum, quaeritur 2°, quomodo et sub quibusnam condicionibus fieri possit, ut talis non processus actionis vel non actionis et actus a voluntate moraliter aequivalere censeatur eiusmodi processui et actioni. Ubi etiam hoc discutiendum est, requiraturne aliud aliquid, ut nobis voluntaria censeatur ipsa actionis omissio, et aliud, ut nobis voluntarius esse censeatur effectus seu quasi effectus ex tali omissione consecutus. — Cum denique 3° apud multos et graves auctores in controversia versetur, num omissio voluntaria, licet de se et de formali suo conceptu nihil positivi nullumque positivum actum dicat, immo potius eum excludat, nihilominus non implicet atque supponat positivum aliquem actum *quasi causaliter,* ideo, antequam respondeatur ad alterum quaesitum, quaerendum, *possitne omnino locum habere pura prorsus ex omni parte omissio.*

Quaestio prima.

Quid requiratur, ut aliquid sit voluntarium in causa.

185. *Dico:* Ut effectus aliquis, qui in se nobis voluntarius minime est, causam vero habet a nobis voluntarie positam, ipse quoque nobis censeatur esse voluntarius in illa causa, requiritur, 1° ut agatur de effectu malo; 2° ut hic effectus fuerit aliquo modo praevisus; 3° ut causa effectus conectatur

aut per se cum illo effectu, aut, si conectitur cum illo effectu dumtaxat per accidens, opus est, ut accedat specialis quaedam ratio vel quoddam speciale praeceptum, iubens ob id vitare illam causam, ne praecise hic consequatur effectus.

Supponitur causam a nobis voluntarie et libere poni; secus non adeo ipsi agimus quam alius per nos; neque est ulla iam ratio, unde voluntarium in effectum, qui secundum se non est voluntarius, derivetur. Agimus autem hic de una causa positiva effectus. De negativa infra agetur.

Pars I.

Ratio propria, cur voluntarium in causa restringatur ad unum effectum malum, secluso effectu bono, haec est: aliquid nobis voluntarium esse in causa nihil aliud dicit, quam ipsum secundum specialem suam indolem nobis *attribui ut causis et volentibus ipsum,* non quia revera ipsum in se voluimus, sed ob id iam solum, quia eius causam volentes posuimus. Iam vero apud omnes constat minus ex parte nostra volitionisque nostrae requiri, ut nobis malum, quam ut nobis bonum secundum specialem suam indolem ut causis et volentibus ipsum adscribatur. Bonum enim ut nobis secundum specialem suam indolem ut causis ipsius et volentibus ipsum adscribatur, oportet formaliter a nobis volitum et expetitum esse, non mere materialiter; malum vero, quippe quod nobis fugiendum sit, ut nobis adscribatur, sufficit nos mere materialiter voluisse atque expetivisse; seu in malo iam sufficit nos voluisse id, quocum laesio ordinis recti est a parte rei coniuncta, etsi non hanc laesionem ipsam, sed aliud aliquid formaliter expetivimus. Haec propria ratio est, cur malum possit nobis voluntarium esse in causa, scil. quia sufficit materialis eius et interpretativa volitio; bonum vero minime, quia volitio eius materialis ad hoc, ut adscribatur nobis secundum propriam indolem ut causis et volentibus ipsum, non sufficit. Cuius rei ulterior quaedam ratio reddi potest, quia oportet bonum bene appetere, ut nobis secundum propriam indolem adscribatur; malum vero, cum cavendum sit et de-

clinandum, nec possit bene appeti: quomodocumque tandem a nobis appetitur, et non mere dumtaxat permittitur, iam nobis secundum propriam indolem imputatur. De his infra plura. Cf. interim *Ballerini-Palmieri* tom. I, n. 38 in fine.

Pars II.

186. Dicimus necessarium esse ad hoc, ut nobis effectus aliquis sit in causa voluntarius, ut aliquo saltem modo sit *praevisus,* saltem subobscure, atque ut hic et nunc *non plane improbabilis.*

Hoc necessarium esse patet ex ipsa definitione voluntarii. Quod enim nullo modo cadit sub cognitionem intellectus, id est necessario ab omni appetitione voluntatis nostrae alienum. Quod autem tale est, voluntarium non est. — Quod autem plane improbabile est eventurum, curare non oportet.

Pars III.

187. Haec pars duo membra habet. In uno agitur *de effectu causae per se,* in altero *de effectu causae per accidens.*

Quaenam autem causa nomen causae per se alicuius effectus sibi vindicat? Causa per se alicuius effectus ea vocatur causa, quae ab intrinseco et natura sua in eum effectum producendum ordinatur vel tendit: causa vero per accidens alicuius effectus, licet etiam aliquid conferat, ut is effectus in rerum natura reapse producatur, secus enim nullo modo nomen causae illius effectus meretur, *tamen de se non tendit in ipsum.* Quando igitur nihilominus, ut ipse producatur et fiat, reapse aliquid confert, id non habet ab intrinseco, et quasi sit natura sua in ipsum producendum ordinata, sed hoc ei ab extrinseco, ab adiunctis causisque accidentalibus, advenit. Unde habemus duo: unum, *causam per se alicuius effectus ex natura sua determinate in eum effectum producendum tendere,* atque adeo etiam effectum istum, ut talis est, aliquo modo in se praecontinere; alterum, *causam per accidens nequaquam in effectum producendum de se determinate tendere,* sed de se, num is effectus fiat annon fiat, indifferenter se habere; *unde nec eum effectum, ut talis est, ullo modo in se praecontinet.*

188. Ceterum potest causa per se effectus determinate tendere in suum effectum duplici omnino via seu modo: *aut physice aut moraliter.* Utriusque huius modi tendendi causae per se in effectum suum afferamus quaedam exempla, quae iuvabunt etiam ad hoc, ut explicetur, quid sit tendere causam per se alicuius effectus in ipsum physice, quid sit ipsam ita tendere in suum effectum moraliter.

189. Appositio ignis ad pulverem nitratum est per se causa explosionis, quoniam virtus physica ignis appositi tendit determinate ad hoc, ut pulvis iste explodat. Prolatio sermonum obscaenorum coram aliis est causa per se turpium imaginum et cogitationum, quas tales sermones natura sua in mentibus audientium provocant et excitant. Hic porro aliquid animadvertatur. Scil. quamvis causa harum imaginum et cogitationum, sermo prolatus, stricte physica causa earum non sit, prout est per se evidens, tamen pro physica earum causa habetur eique omnino aequiparatur. Ratio est, quoniam non mediante audientium libera voluntate suum proprium effectum producit, sed quasi directe et se ipsa in eum tendens. Contra iussio, consilium, preces, similia, *causae* quidem per se, sed *morales* sunt eorum effectuum, qui ultimatim a iubente etc. intenduntur. *Operantur enim hos effectus tantum mediante alius libera voluntate et consensu. Unde in hoc genere rerum quaecumque causa de se in aliquem effectum determinate tendit, nisi mediante alterius voluntate et libero consensu in ipsum tendit, censetur iam causa per se illius effectus physica esse;* operatur enim per modum, quo causae physicae operantur; secus est moralis. Alterum etiam operae pretium est ut hic advertatur. Scil. ex iis, quae dicta sunt, facile colligitur non esse idem dicere aliquid esse causam per se alicuius effectus, et esse eius causam de se necessariam. In primo quidem et altero exemplo sic usuvenit, ut causa per se effectus etiam saltem de se causa effectus necessaria sit; at contrarium usuvenit in aliis allatis exemplis. Iussio enim, consilium, preces, mandatum et similia cum effectus proprios non produ-

cant nisi mediante libera voluntate et consensu alterius, licet sint per se causae effectus illius, qui iubetur etc., neque tamen sunt eius causae necessariae, sed plane contingentes.

190. Convenit iam, ut *causae per accidens quaedam exempla* proferamus. Qui dat eleemosynam, potest evadere causa per accidens ebrietatis in eo, qui eleemosynam accipit. Et conferre quidem huiusmodi dantem aliquid ad hoc, ut ebrietas locum habeat, maxime si accipiens eleemosynam antea carebat necessaria pecunia, ut emeret sibi potum inebriantem, manifestum est. Aeque nihilominus manifestum est alterum, nec dationem illam eleemosynae nec eleemosynam datam de se determinate in eum pravum effectum tendere, sed sese ad productionem istius effectus de se prorsus indifferentem habere, tantummodo causis extrinsecis et accidentalibus ad eum effectum trahitur et determinatur. Eodem modo ebrietas potest evadere causa per accidens blasphemiarum et fornicationis seu adulterii etc. Nam de se nequaquam in ista tendit. Si omnino aliquid ad ista confert, ut sane saepe confert, id determinate provenit a momentis ebrietati ut sic extrinsecis causisque accidentalibus. Similiter potest fieri redditio gladii causa per accidens homicidii consequentis; progressus puellae in publicum causa per accidens turpium desideriorum vel motuum in aliquo adolescente etc. Haec exempla ad rem illustrandam sufficiunt. Liquet autem iam hic, quanti momenti et usus hae doctrinae sint in tota morali disciplina tradenda, praesertim vero in doctrina de cooperatione et scandalo.

191. Restat adhuc aliquid circa causam per se alicuius effectus notandum, priusquam ad probationem thesis accedamus. Scil. potest alicui videri, quoniam causa per se alicuius effectus ex natura sua determinate in eum effectum tendit et unius rei una tantum natura est, fieri non posse, ut eadem causa simul et ex aequo in plures effectus eosque inter se aliquo modo oppositos tendat. At qui ita opinaretur, non leviter erraret. Atque quidquid est de consideratione physica, certo moraliter loquendo huiusmodi opinatio est falsa. Sic

v. g. globus tormento bellico in urbem obsessam immissus quamvis determinate tendat ex determinatione agentis in destructionem munitionis adversariorum, cum tamen natura sua determinatus sit, ut destruat quidquid rerum corporalium intra sphaeram suae efficaciae occurrit, intra quam saepe sunt homines plane innocentes, parvuli, mulieres, non minus a parte rei tendit ad destruendos et occidendos hos quam ad illam hostium munitionem diruendam, in quam tamen a proicientibus proxime dirigitur. Et ut alterum exemplum afferamus: exhibeat medicus suis discipulis partes occultas alicuius mulieris, ut ostendat ipsis, quomodo certa quaedam in iis chirurgica operatio perficienda sit. Haud dubie probabilem et utilem effectum haec exhibitio habebit: discent discipuli, quomodo huiusmodi operationem saepe valde necessariam peragant. At negari non potest hanc exhibitionem de se admodum idoneam esse, ut cieantur, maxime in adolescentibus, lascivae cogitationes et motus. Atque sic in sescentis rebus. — Quae cum ita sint, *primum membrum, quod est de causa per se alicuius effectus mali et de se vitandi, subdividendum est in duo: in uno agetur de causa per se alicuius effectus mali, cui saltem non aeque immediate iunctus est bonus effectus et per se expetendus; in altero de causa per se effectus mali agetur, quem tamen saltem comitatur per se et immediate effectus eiusdem causae bonus et per se expetibilis.*

Membrum primum. *Subdivisio prima.*

192. Dicimus, quando causa per se libere a nobis posita *unum tantum effectum eumque malum* habet, is censetur semper in causa nobis voluntarius.

Prob. Merito enim Suarez hic disp. 1, sect. 4, n. 8 hoc modo statuit, in hoc casu causam et effectum moraliter loquendo non adeo censeri duas res quam unam moraliter rem. Atque revera, in eo casu ita determinate continetur effectus in causa, ut velle et ponere hanc sit omnium sententia velle et causare aequivalenter et moraliter illum. Aut quis non censebit velle et dare consilium alicuius facinoris mali per-

petrandi esse implicite et moraliter velle et, quantum est ex parte consilii, etiam causare hoc ipsum facinus; utut consulens fortasse intra mentem suam ob quamcumque demum causam optat, ne is, cui suadet, sibi obsequatur? Quis non idem de iubente, de mandante etc. dicet? Quis putabit eum, qui excessivo potui indulget, non velle moraliter et aequivalenter ebrietatem? Nec quicquam iuvat dicere eum, qui nimium bibit, velle unam delectationem gustus. Nam mere delectabile bonum nullo modo pro homine iam per se expetibile bonum est, atque adeo perturbationem rationis nimio potu causatam nequit excusare. — Et profecto recta ratio dictat a malo studiose nobis cavendum esse, atque ut ipsi implicemur, iam hoc sufficere, ut ab ipso causando, etiam mere materialiter, sine sufficiente excusatione, non caveamus. Ubi autem hic excusationem quaeremus, ubi causa posita nullum per se homini vere expetibile bonum, sed solum malum, et qui per se cavendus est effectum affert? *Qui igitur in huiusmodi condicione vult antecedens, is vult etiam moraliter consequens.*

193. *Quoad alteram subdivisionem huius membri* dicimus: 1°. Quando agens potest sine nimia difficultate bonum effectum consequi alia via, quae non est coniuncta cum effectu malo, debet omnino hanc aliam viam inire; secus vertitur ipsi positio illius causae in culpam, atque merito censetur illum effectum malum esse ipsi voluntarium in causa. — Quando vero 2° alia via ad consequendum bonum effectum aut omnino non patet aut non sine nimia difficultate potest iniri, tunc attendendum est, num effectus bonus tanti momenti et commodi sit, ut prudens rerum aestimator iudicet consecutionem boni effectus, qui unicus in se voluntate intenditur, iustam causam dare ad neglegendum et permittendum malum effectum; et si quidem iustam causam dat, non censetur malus effectus agenti in causa esse voluntarius, sed ab ipso toleratus et permissus, quod plane est aliud; sin vero iustam causam non dat, talis effectus agenti voluntarius in causa esse censetur.

194. *Prima pars huius assertionis* videtur evidens esse. Qui enim in tali rerum condicione nihilominus voluntarie ponit causam huiusmodi duplicem effectum habentem, is iure censetur affectum esse ad hoc seu velle hoc, ut etiam malus effectus locum habeat et consequatur. Aut cur eam viam init, quae malum etiam producit effectum, licet homo, quando commode potest, declinare malum effectum debeat, et licet, quae sunt circumstantiae, de facto satis commode possit obtinere bonum effectum evitato malo, dummodo aliam viam velit inire? Cur ergo hanc aliam viam non init?

195. *Altera pars praecedentis assertionis probatur.* De eo primum casu dicamus, in quo nulla alia via consequendi boni effectus nisi permisso malo in nostra potestate est. Si igitur haec est rerum condicio, fatentur omnes in iis, quae supra exempla allata sunt (n. 191), atque adeo in omnibus etiam similibus prorsus casibus eum contra sensum communem hominum adeoque etiam contra ipsam rectam rationem peccaturum esse, qui contenderet affectum eius, qui huiusmodi duplicis effectus per se causam ponit, ideo iam aequivalenter et moraliter in effectum malum ferri, quia unum effectum bonum in se volens causam utriusque posuit; contra censent omnes ipsum sese in casibus allatis erga malum effectum mere permissive habere. Quod autem omnes communiter iudicant in re morali ad omnes pertinente, id etiam pro vero habendum est. Quare dicendum in casibus allatis (n. 191) quique eis omnino assimilantur, illi, qui ponit voluntarie causam duplicem effectum habentem, bonum et malum, ob unum tamen bonum effectum operatur, minime malum effectum adscribi posse, sed ipsum ab eo tantum permitti. Mere permissum autem non est voluntarium, quia in ipsum nullo modo affectus agentis tendit.

196. Quare idem etiam dicendum est, quando bonus effectus alia via tantum nimia cum difficultate potest obtineri. Quod enim nimis difficile est, etiam si perpenduntur omnia momenta, quae in comparationem possunt venire, imprimis

etiam nocumentum malusque effectus, qui positam causam per se consequitur, id in morali aestimatione pro impossibili reputatur.

197. Quaestio oritur hic: quod tandem in propositis n. 191 exemplis illud momentum sit, quo cordatus omnis ad iudicium movetur iustam adesse ibi causam, cur appetentes bonum effectum causae merito dicamur tantummodo permittere malum. Nam hinc similitudo aliorum casuum cum allatis diiudicanda est. — Atque hoc momentum repetendum esse a comparatis inter se effectibus, qui causam per se consequuntur, quatenus uni boni et utiles, alii mali et nocivi sunt, id sane patet. Unde quoties malus effectus, quem causa parit, bonum effectum in morali aestimatione excedit, sane pronuntiandum est iustam causam permittendi malum effectum minime haberi; unde in huiusmodi casu non haberetur mali tantum permissio sed aequivalens et moralis eius volitio. — Hic multum tamen attendendum aliquid; scil. non tantum comparandum esse effectum cum effectu quasi in particulari, sed etiam expendendum, quis et qualis tandem effectus totalis et quasi ultimus futurus sit pro tota hominum societate et pro communi bono, si vel ob malum effectum aliqua causa, quae aeque immediate tendit in aliquem effectum bonum, omittenda sit, vel ob bonum effectum malus possit permitti. Facile enim fit, ut, ubi comparatis inter se effectibus in particulari nihil liquet, ibi statim illucescat, quid dicendum sit, ubi primum hoc ex te quaesieris: qualis tandem quasi ultimus et totalis effectus erit in et pro tota hominum societate, si aut oportet propter talem effectum malum huic bono effectui renuntiare, aut vice versa, si ob talem effectum bonum huiusmodi malum effectum licet permittere in causa. — Regula vero expedita et mathematica, quam tantum quasi materialiter applicare oporteat, ut videas, quando bonus effectus malum excuset, sicuti in aliis rebus moralibus, ita hic nulla tradi potest. „Saepissime“, prout Vogler in celeberrimo suo opere „Iuris cultor theologus“ q. 20, n. 312 ait, „nihil remanet, nisi ut

ad iudicium commune prudentum recurramus." Cf. *S. Thom.* 2, 2, q. 64, a. 7 [1].

198. Membrum alterum. De causa per accidens effectus mali.

Duo de causa per accidens mali effectus in thesi asseruntur. Unum, voluntariam positionem huiusmodi causae per se nequaquam sufficere, ut effectus eius malus nobis tamquam causis et volentibus ipsum adscribatur; alterum, accedente tamen speciali ratione aut praecepto quodam, quo iubemur abstinere ab ea causa ponenda, ne hic praecise consequatur effectus, evadere effectum etiam huiusmodi causae nobis in ipsa causa aequivalenter et moraliter voluntarium.

Atque quod ad primum punctum attinet, nemo sane dubitat, quin effectus huiusmodi nobis vere voluntarius sit, si causam per accidens praecise propterea seu ea intentione ponamus, ut ipse consequatur. Attamen hoc non esset effectum voluntarium esse in eius causa per accidens, sed ipsum secundum se voluntarium esse atque intendi. Ut igitur effectus huiusmodi in huiusmodi dumtaxat causa voluntarius sit, oportet volitionem formalem agentis ultra causam non extendi, sed in ipsa sistere. Quando autem volitio ita in causa per accidens mali effectus sistit, evidenter nequit per se fieri, ut in hac causa ut sic effectus aequivalenter et moraliter appetatur. Etenim, quemadmodum ex definitione atque natura causae per accidens constat, is effectus in ea nullo modo determinate praecontinetur. Quare neque in ea per se potest appeti. Causae vero et circumstantiae, quae causam per accidens in hunc determinatum effectum trahunt atque ad ipsum determinant, eae huic volitioni per se prorsus extrinsecae sunt nec ab ea ullo modo attinguntur. Unde patet effectum in casu, de quo agitur, neque in se vo-

[1] Etiam hoc velim attendas, effectum per se atque simul necessarium alienae actionis v. g. repraesentationes turpes alterius sermone, quem declinare non poteras, in te excitatas posse quidem tibi esse tentationem ad peccatum, nunquam vero peccatum, quod a tuo libero consensu semper pendet.

litum esse neque in eius causa. Ergo is effectus volitus est ponenti eius causam per accidens per se et ex natura rei nullo modo. Quod autem nullo modo est volitum, id non est voluntarium, cum ratio aliquo modo voliti sit de intrinseca et essentiali ratione voluntarii.

199. Unde in casibus sane frequentibus, in quibus nihilominus voluntarie ponenti causam per accidens alicuius mali effectus, hic effectus ut ipsi voluntarius imputatur, necesse est accedat aliunde aliquod momentum speciale iungens et ligans arctius hunc effectum cum hac causa, ut, licet hic effectus ex natura rei cum hac causa determinate minime cohaereat, iam tamen *censeatur cum ipsa moraliter cohaerere et unam cum ea moraliter rem* constituere, ut, quicumque iam appetit voluntarie et libere eam causam, censeatur iam eo ipso appetere et libere velle istum effectum.

200. Hoc autem videtur omnino fieri posse dupliciter; uno modo: quando effectus saltem probabiliter ea causa posita eventurus talis est, ut aliqua virtus, puta caritas, castitas, iustitia etc., per se et directe iubeat hominem ab ea causa ponenda cavere, ne hic praecise pravus vel malus effectus consequatur. Sic v. g. iubet castitas hominem, qui ebrius saepe fornicatus est, cavere ab ebrietate etiam propterea, ne ultra inordinationem contra temperantiam potus insuper alia contra castitatem inordinatio consequatur. Altero modo id locum habet, quando causa per accidens, licet de se indifferens sit circa malum effectum producendum, sed debeat aliis causis ad ipsum producendum determinari, tamen, quae circumstantiae actuales sunt, momentum intrinsecum et integrans constituit in serie quadam actionum, quae ad pravum finem tendunt, v. g. scalas tenere furi ascendenti. Haec enim (scalas tenere) per se indifferens omnino actio est; at quando scalas fur ab aliquo sibi teneri iubet, ut ipse ascendere possit ad furandum, haec ipsa de se indifferens actio naturam quasi mutat et in concreto induere videtur rationem causae quasi per se mali effectus. Similiter quis dubitat, num is, qui meretricem ornan-

tem sese, ut viris placeat, sine sufficiente excusatione in ornando adiuvat, quasi causa per se evadat laesae castitatis?

201. Ceterum liquet, quae causa per accidens effectus mali, qui ipsam positam certo aut saltem probabiliter consequetur, ex speciali ratione interdicitur et vitanda est ita, ut, nisi eam vitemus, effectus malus iam nobis voluntarius esse censeatur, eam accedentibus aliis rationibus ad rationem causae indifferentis posse rursus revocari, prouti v. g. evenit in homine a me poscente eleemosynam, qua eum ad ebrietatem abusurum esse praevideo. Hic imperat per se et directe caritas, ne dem; attamen cessat hoc imperium caritatis, si recusans eleemosynam me exponam violentiis. Et haec in hac materia aeque gravi atque difficili hic satis.

Quaestio secunda.

Possitne locum habere omissio actus libera sine ullo prorsus actu neque directe neque indirecte interveniente, seu possit locum habere libera omissio pura.

202. Hanc *de pura omissione libera* quam vocant quaestionem, quamvis superioribus aetatibus permultum agitaretur, magni momenti a parte rei esse non existimo. Omnes enim fatentur valde saltem difficile esse atque moraliter vix non impossibile, ut proposito obiecto convenienti libere omittatur omnis omnino actus perfectus voluntatis circa ipsum, maxime quando de actu, qui cognoscitur praeceptus, agitur. Porro actus hic saltem regulariter interveniens voluntatis modo potest directe positioni actus (praecepti) adversari, ut si apud te dicas: „nolo facere“ vel „volo omittere“; atque hic actus ad omissionem actus per se pertinet; modo tantum indirecte, si nimirum libere exercetur actio, cuius exercitium cum exercitio actus praecepti componi simul non potest. Hoc ipsum autem impedimentum actus (praecepti) potest apponi vel tempore, quo ipse actus praeceptus iam exercendus est, aut etiam tempore antecedenti, quando exercitium actus praecepti iam instat adeoque praeceptum iam moraliter urget. Fatentur, inquam, omnes aliquem ex his actibus quadam saltem morali

necessitate intervenire, quoties actum praeceptum sive internum sive externum libere omittimus. Cf. inter alios *S. Thom.* 1, 2, q. 71, a. 5; De malo q. 2, a. 1 etc., qui *saltem id* locis laudatis docet; immo clare videtur docere *omnino fieri non posse, ut libere omittamus impletionem alicuius praecepti cogniti sine aliquo praecedente actu,* qui se habet ad omissionem consequentem per modum causae sive per se sive saltem per accidens. Atque hanc revera sententiam divi Thomae l. c. esse fuse docent et videntur demonstrare Salmanticenses hic De voluntario disp. 4, dub. 1, § 1 sq. — Rationem autem huius necessitatis alii aliam reddunt. Quod sane aliter fieri non potest, quoniam alii volunt ostendere actum voluntatis in omissione libera intervenire necessitate absoluta, alii, id esse tantum necessarium moraliter et sensu latiore.

203. Moralem tantum quandam impossibilitatem in casu non eliciendi actus voluntatis defendunt theologi et auctoritate graves et numero multi. Sic haec sine dubio *Aquinatis* iunioris sententia fuit, quam clare tradit In Sent. l. 2, dist. 35, q. 1, a. 3. Idem senserunt *Aegidius Romanus* et *Durandus* ad eundem locum q. 2. Eandem quoque opinionem *Barth. Medina* ad 1, 2, q. 71, a. 5, § „Tertia opinio" professus est. Est quoque sententia *Suarezii* (hic tract. 2, disp. 1, sect. 5, n. 2; tract. 5, disp. 3, sect. 2, n. 6; Metaph. disp. 19, sect. 4, n. 8), *Tanneri* (disp. 4, q. 4, dub. 1, n. 9), *Valentiae* (hic disp. 2, q. 1, punct. 1; cf. disp. 6, q. 1, punct. 4). *Ripalda* l. c. disp. 70 eandem sententiam supponit. Eam *Martinon* l. c. disp. 17, sect. 1; *Rhodes* disp. 3, q. 2, sect. 8; *Platel,* Synopsis P. 2, n. 14 sqq.; *Mayr* l. c. tract. 4, disp. 1, q. 2, a. 4, n. 109; alii tradunt. Certe non minus graves theologi huic sententiae adversantur; praeter S. Thomam locis supra laudatis *Vasquez* hic disp. 92, c. 2; *Pallavicinus,* Disput. in 1, 2, disp. 3, q. 2, a. 5; *Esparza,* De actibus humanis l. 3, q. 15, a. 1 et 4; *Gormaz,* Cursus theol. eodem loco disp. 13, sect. 1 et 2; item ex Thomistis plerique, ut videre potes apud *Salmanticenses* De volunt. disp. 4, dub. 1, qui ipsi eandem sententiam pro-

fitentur. Scotistae stant communiter a parte contraria et priore, ut testatur *Mastrius,* In Sent. l. 2, disp. 6, q. 4, n. 97.

204. *Dico:* Demonstrative probari non potest repugnare liberam omissionem puram. Potest vero afferri ratio vehementer suadens eam maxime quando praeceptum aliquod urget, aut numquam aut perraro evenire.

Pars I.

Suppono 1° id, quod vix non omnes cum ipso S. Thoma fatentur: de ratione intrinseca et essentiali omissionis voluntariae et liberae minime esse, ut ponatur aliquis actus; immo ipsam quidditative et intrinsecus dicere non actionem et non actum. Et hoc videtur per se evidens esse. Absurde enim videtur contendi *omissionem actus liberam* quidditative et intrinsecus *actu* constitui. Ergo si omnino omissio *pura* libera locum habere non potest, id ideo est, quoniam omissio, prouti praecise libera est, actum aliquem sibi *extrinsecus et praesuppositive* deposcit et exigit. — Nec cuiquam dubium hoc est, quod *altero loco suppono:* ut omissio *libera* omnino locum habere possit, requiri actum primum completum, quo voluntas potest et agere et non agere; atque adeo imprimis requiri cognitionem obiecti, quam perfectam dicunt. Hoc opus est 1° ob generalem illam rationem, ob quam omne liberum exercitium voluntatis, atque adeo etiam omne liberum non exercitium eiusdem sibi expostulat actum primum completum et imprimis cognitionem comparativam et perfectam obiecti; huc accedit 2° specialis quaedam ratio ex parte eorum, qui possibilitatem purae omissionis liberae defendunt. Etenim ex horum sententia abest ab omissione libera omnis omnino actus et actio, et formaliter et praesuppositive. Si igitur vel ipse insuper actus primus completus abesset, nihil haberetur, cur omissio actus possit ullo modo voluntaria et libera nobis censeri. Nam fundamentum unicum ad censendum ita est potestas plena, quam homo ad agendum et volendum habet, quamvis reapse nihil nec agat nec velit.

205. Hoc igitur in quaestione versatur: possitne omnino fieri, ut, quando perfecta cognitio alicuius obiecti convenientis menti praelucet, quemadmodum voluntas potest obiectum aut velle aut nolle actu perfecto et absoluto, ita possit ab omni actu perfecto et decisivo circa obiectum propositum libere abstinere, ut nec positive velit nec positive nolit ipsum nec aliud quicquam cum obiecti volitione incompossibile velit et agat. — Quod utique videtur posse fieri, quae est ipsa natura et definitio liberi arbitrii. Definitur enim liberum arbitrium facultas completa agendi et *non agendi aliquid*. Ergo „non agere" videtur non minus convenire libero arbitrio quam agere.

206. Sed iam primaria audiamus argumenta, quibus adversarii possibilitatem omissionis actus liberae et *purae* impugnant. Progrediuntur 1° a ratione voluntarii, sine qua ratio liberi nec esse nec concipi potest. Argumentantur vero sic: Omne voluntarium est vi definitionis aliquo modo affective a voluntate, atque adeo est etiam aliquo modo volitum. Nihil autem est affective a voluntate et volitum nisi vi obiecti formalis et motivi voluntatis, quod est bonum. Ergo omne voluntarium a voluntate est ratione boni. *Bonum autem semper movet ad actum* et prosequendum, numquam movet ad non actum et abstinendum. Quare quidquid voluntarium est, id necesse est sit a voluntate ratione alicuius actionis et actus. Quare etiam omissio *voluntaria* actus necesse est ratione alicuius actionis et actus a voluntate sit. Et quoniam voluntaria omissio actus actionem et actum formaliter et intrinsecus minime dicit, immo contrarium dicit, sequitur, ut actionem et actum praesuppositive dicat, a quo actu denominatio voluntarii in omissionem derivetur. Ita quoad substantiam *Salmanticenses* l. c. § 2 et 3. — 2°. Alia ratio huius necessitatis ab aliis haec exhibetur: Libertas in actu primo est modus quidam seu perfectio vitalitatis in actu primo. Ergo libertas in actu secundo est modus quidam et perfectio vitalitatis in actu secundo. Vitalitas autem in actu secundo sine vera actione et actu vitali esse non potest. Ergo omnis

libertas in actu secundo, quia est modus quidam et perfectio vitalitatis in actu secundo, veram actionem et actum vitalem includit vel saltem supponit. Unde sequitur, quoniam omissioni liberae ratio vindicatur libertatis in actu secundo, eam sine actione et actu secundo vitali esse non posse. Ita *Ioann. a S. Thoma* 1, 2, disp. 3, a. 3, n. 13 et 24. — 3°. Tertia ratio ab aliquibus haec laudatur: Implicat, ut voluntas ex non omittente libere, fiat libere omittens, nisi fiat de novo mutatio seu determinatio in ipsa. Atqui pura omissione libera, si possibilis esset, fieret voluntas ex non omittente libere libere omittens sine ulla prorsus in se mutatione seu determinatione suscepta. Ergo. — *Prob. min.* Omnis de novo mutatio et determinatio in aliqua re dicit aliquid novum in ista re. Iam vero aliquid novi fieri in voluntate omissione pura repugnat; manent enim sic potius omnia eadem, atque antea erant. Ergo. Ita, quod ad substantiam attinet, *Ballerini-Palmieri* I, n. 50, § „Verum".

Hae sunt rationes potiores eorum, qui videntur sibi demonstrare puram omissionem esse impossibilem. Nam quod Vasquez l. c. affert, levissimum est nec proprie rem tangit. Vide sis ipsum.

207. Iam dico etiam has rationes nihil evincere. Ad primam rationem dicendum, voluntarium negativum seu, ut S. Thomas loquitur, *voluntarium indirectum,* quoniam secundum formalem suam rationem in omissione actus consistit atque ut sic physice nihil est, *non posse,* si proprie loquimur, *vere affective esse a voluntate,* sed tantum ab ea esse improprie et secundum quandam prudentem interpretationem. Unde nequaquam in ipso quaerere oportet, prout adversarii faciunt, veram quandam et physicam rationem voluntarii, sed videndum est, num in ipso, suppositis supponendis, inveniatur aliquid, quo *prudenter interpretemur* omissionem affective a voluntate esse, licet reapse et propriissime minime a voluntate affective sit. Argumentum autem adversariorum totum nititur in hac re, oportere in omissione libera usuvenire ratio-

nem voluntarii proprie dicti. Quod quoniam falsum est, argumentum collabitur.

208. *Dices* ex hac responsione novas difficultates oriri. Etenim *1°* si in omissione libera nullum proprie dictum voluntarium adest, neque opus est motivo. Ad quid igitur obiecti perfecta et comparativa notitia opus est atque inservit? — *Dices 2°* non facile intellegi, quidnam praecise sit ille improprius et secundum prudentem interpretationem vel aestimationem processus voluntarii negativi a voluntate, quandoquidem proprie loquendo nihil ab ea procedit?

Ad primum respondeo concedendum esse ad hoc negativum voluntatis exercitium non requiri proprie dictum motivum, quod cognitum per modum finis in actum secundum vere influat; hoc enim totum sine vero actu secundo, quem in pura omissione negamus, esse non potest. Influit tamen cognitio suo modo negative, quatenus notitia mali vel imperfecti, quod est in obiecto proposito, in causa est, ne voluntas a bono in obiecto percepto in ipsum abripiatur, quod necesse esset fieri, nisi rationi boni ratio quaedam mali seu saltem imperfecti in obiecto opponeretur. Cf. *Platel* hic n. 17 [1]. — Unde iam patet,

---

[1] Habes in his etiam solutionem argumenti, quod Card. de Lugo secundum Pallavicinum (in 1, 2, disp. 3, q. 2, a. 1) pro neganda possibilitate omissionis liberae et purae proferebat. Argumentabatur hoc modo: „Omne exercitium libertatis debet esse ex aliquo motivo. Sed omne, quod fit ex aliquo motivo, est actus positivus. Ergo. — *Maior videtur certa;* nam voluntas est potentia rationalis, quae proinde semper debet posse reddere rationem sui exercitii, et ideo non potest amare id, in quo non apparet bonitas, neque omittere amorem obiecti, in quo cum bonitate non appareat ulla malitia; quia huius sui exercitii nullum haberet motivum, quod posset reddere pro ratione.“ *Dist. mai.:* Omne exercitium libertatis positivum et formale debet esse ex aliquo motivo proprie tali, *conc. mai.;* omne exercitium libertatis negativum et mere aequivalens debet esse ex aliquo motivo vere tali, *nego mai. Dist. iam min.:* quidquid vere et positive fit ex motivo vere tali, est actus positivus, *conc. min.;* quidquid non proprie et vere fit, sed quod proprie non fit, verum censetur fieri, non sane ob motivum, quod vere est tale, sed quoniam ratio proposita in actu primo talis est, ut ob ipsam possit quidem moveri et operari voluntas, si velit, non vero est talis, ut ob ipsam voluntas operari debeat;

quae *responsio ad secundum* danda sit ab iis, qui omissionem liberam puram possibilem esse defendunt. Respondetur igitur: Cum ad hoc, ut omissio sit libera, solum requiratur, ut sit suo modo a voluntate, ut proxime potenti ad actum omissioni oppositum, quod sufficienter habetur per hoc, quod voluntas potest hic et nunc actum ponere nec tamen eum ponit, dicendum hunc non processum actus a voluntate in allatis circumstantiis merito aequiparari processui actus ab ea, quia omnis prudens iudicat non processum actus in dictis circumstantiis deberi voluntati, ut voluntas est et liberum principium operationis. Nam nisi voluntas esset et liberae operationis principium, actus secundus necessario ab actu primo completo dimanaret; quod itaque non dimanat, licet actus primus complete adsit, referendum est in voluntatem, ut voluntas et liberae operationis principium est, eique ut tali debetur. Ergo. Cf. *Platel* n. 14.

209. *Ad alteram rationem,* quae supra contra puram omissionem liberam allata est, hoc modo respondetur: Libertas formaliter uni potentiae voluntatis competit; actui vero secundo non competit nisi denominative a potentia, quatenus actum elicit cum adaequata et expedita potestate ad non eliciendum eum actum. Quare vel si damus recte affirmari posse libertatem esse modum quendam vitalitatis potentiae in actu primo, falsum tamen est inde sequi ipsam etiam in actu secundo esse modum quendam vitalitatis, i. e. operationis vitalis voluntatis. Unde corruunt omnes quae inde deducuntur conclusiones. Et revera libertas voluntati formalissime competit, quatenus praecise potentia est, quae potest pro arbitratu subiecti agere et non agere, sic aut aliter agere. Haec autem adaequata potentia ad agendum et non agendum, sic aut aliter agendum sane in actum secundum voluntatis derivari nullo pacto potest. In forma igitur respondemus: Libertas in actu primo est modus quidam vitalitatis, rectius

---

et quoniam iam placet voluntati non operari: id est etiam actus positivus, *nego min.* Sic autem est in omissione libera pura. Intelleguntur haec ex dictis in textu.

diceretur ipsam esse modum quendam se habendi potentiae cuiusdam vitalis, i. e. voluntatis ad certa obiecta, in actu primo, *conc. antec. Nego vero consequens et eius suppositum,* scil. quasi, quidquid potest et debet affirmari de potentia in actu primo ut sic, id ipsum possit et debeat affirmari etiam de operatione et actu secundo. Vide supra dicta n. 89. — Praeterea etiam hoc iure in allato argumento reprehenderis libertatem in actu primo sine discrimine perfectionem potentiae dici. Interdum enim eam dicit, interdum eam non dicit. Hoc supra exposuimus (n. 88). Semper vero libertas arguit quandam potentiae appetitivae et apprehensivae perfectionem, scil. eas esse in intellectivo ordine constitutas.

210. *Ad tertium argumentum venitur. Respondetur,* ut ex non libere omittente fiat libere omittens, sane opus est mutatio quaedam. Neque tamen opus est, ut eam mutationem operetur et recipiat ipsa voluntas. Sufficit etiam, ut ea mutatio fiat in aliquo praerequisito extrinseco ad volendum et particulariter fiat in cognitione praerequisita. Sic quamdiu abest cognitio obiecti perfecta et comparativa ab agente, non potest in ipso locum habere libera omissio actus; ubi primum haec cognitio adest, si cetera etiam omnia, quae ad ponendum actum praerequiruntur, adsunt, omissio actus incipit esse libera.

211. *Dices:* Si mutatio in omissione libera actus usuveniens, ita ut modo dictum est, per mutatam cognitionem explicatur, iam non potest distingui in hoc statu mentis actus primus completus ab actu (quasi) secundo seu ab omissione libere exercita. Atqui hoc videtur satis ineptum esse. Ergo. Maior patet ex eo, quod cognitio perfecta ad ipsum actum primum pertinet; et praeter cognitionem obiecti perfectam iam nihil adest, quo status unus, in quo nondum libere omittimus agere, a statu altero, in quo iam libere actionem omittimus, discriminatur. — *Respondeo: Nego mai.* Etenim „voluntas hoc modo pure omittens plus habere intellegitur in statu determinationis ad omissionem, quam in statu indifferentiae natura priori; *cum in illo habeat negationem actus,* a qua in

hoc ita praescindit, ut neque intellegatur habere actum neque non actum", sed tantum esse adaequate potentem ad utrumvis. Unde de illo priore indifferentiae statu verum est dicere: „Non vult", si hoc praecisive, non negative intellegitur. Postea vero habet haec ipsa vox significationem negativam, seu significat voluntatem, quae est potentia ad contradictoria, ad agere et non agere, hanc iam posteriorem partem libere retinere atque ita suo modo eligere. Cf. *Platel* n. 16.

212. *Instas:* Hoc si ita, videtur dicendum omissionem liberam puram saepe usuvenire. Nam secundum dicta ad omissionem liberam iam sufficit, ut non ponamus actum voluntatis perfectum et absolutum circa obiectum perfecte cognitum. Hoc autem frequenter fit. Aut quis nondum se indifferentem habuit, saltem per aliquod breve tempus, circa aliquod obiectum perfecte cognitum neque positive respuens ipsum neque positive volens ipsum neque aliud aliquid libere agens, quocum volitio illius obiecti est incompossibilis? Ergo per breve saltem tempus omissio libera pura non videtur adeo raro evenire.

Respondeo: Conceditur totum. Nec puto, quemquam opinari nos statim debere prorumpere in actum liberum perfectum et absolutum circa omne obiectum sufficienter propositum, aut, nisi hoc, nos continuo saltem debere mentem convertere ad obiectum aliud. — Hoc tamen negamus moraliter fieri posse, ut, si sollicitatio alicuius obiecti vel paulum diutius perseveret, in isto statu indifferentiae permaneamus, sed tunc necesse est, obiectum aut velimus libere aut nolimus aut saltem mentem ad aliud obiectum incompossibile convertamus pro arbitratu nostro. Et hoc ipsum iam in altera thesis parte ostendemus. Ceterum perspicitur hanc doctrinam intime cohaerere cum gravissima illa quaestione, num in gravioribus tentationibus, praesertim carnis, possit aliquis, et proinde etiam liceat, se pure permissive habere. De qua re potest conferri interim *Lacroix* l. 5, n. 109 sqq.; et accuratius *Ballerini-Palmieri* tom. I, tract. 4, c. 1, n. 209 cum antecedentibus et sequentibus.

Pars II.

213. In altera parte thesis addidimus adesse rationem graviter suadentem, hoc: ut libere prorsus nihil agamus, proposito sufficienter obiecto, maxime quando agitur de implenda actione praecepta, aut raro aut numquam evenire. Atque magnam difficultatem adesse abstinendi ob omni prorsus actu aut volendi aut nolendi absolute et simpliciter aliquod obiectum sufficienter propositum, nisi forte mentis attentio ab obiecto avertitur et ipsa voluntatisque affectus occupatur in alio obiecto atque alio actu, qui cum volitione obiecti propositi pugnat, id et aliquatenus experientia constat[1] et ex ipsa natura voluntatis satis evincitur. Cur autem hoc ita est? Quoniam voluntas, etiam ut voluntas et liberum arbitrium est, nihilominus non potest omnino exuere naturam omnis potentiae activae. Natura autem omnis potentiae activae haec est, ut 1° quidem nitatur conaturaliter in obiectum suum formale et proprium, quod est in voluntate bonum sufficienter propositum; ut 2° pro indole facultatis nitatur etiam in actum suum perfectum, qui est in voluntate aut velle aut nolle aliquid absolute et simpliciter. Prior iam nisus voluntatis in suum obiectum per se efficit, quemadmodum supra ostendimus, ut voluntas facile cedat et obsequatur attractioni boni, nisi firmetur contra ipsius vim aut actu quodam absoluto nolendi obiectum aut saltem occupetur circa diversum obiectum, quo vis et attractio obiecti propositi indirecte quasi infringitur. — Ut autem pura omissio libera locum haberet, voluntas non tantum deberet resistere huic attractioni boni, sed insuper deberet etiam agere contra innatam indolem atque nisum omnis facultatis activae in suum actum perfectum. Quare ut se contra hunc utrumque nisum simul voluntas defendere valide possit, saltem diuturniore aliquo temporis spatio,

[1] Dico hoc experientia aliquatenus constare. Nam videtur fieri non posse, ut ita mentem nostram exploratam habeamus, ut certo dicere possimus hoc evenire numquam. Contrarium communiter fieri ipsa experientia certum est.

necesse est firmetur affectus eius aut in alio aliquo bono atque alio aliquo actu, qui proposito bono atque actui correspondenti aliquo modo adversatur aut actu, quo propositum bonum nolendo directe et immediate in se ipso respuitur. Si secus fit, necesse est, saltem moraliter, bonum propositum volendo amplectatur. Haec autem magis valent, quoties bonum propositum non est conveniens solum, sed etiam suo modo necessarium ratione praecepti cogniti iamiam exsecutionem urgentis. Et forte huiusmodi indoles fuerunt considerationes, quibus impulsus S. Thomas 1, 2, q. 71, a. 5 tandem asseruit puram omnino omissionem liberam esse impossibilem, cum prius, ut iam dixi, contrarium docuisset. Cf. ipsum in Sent. l. 2, dist. 35, q. 1, a. 3[1]. Cf. *Suarez*

[1] Hoc a me non sine ratione dici videbis, si processum S. Thomae in illo art. 5 inspexeris. Arguit hoc modo: „Si", inquit, „in peccato omissionis intellegantur etiam causae vel occasiones omittendi, sic necesse est in peccato omissionis aliquem actum esse. Non enim est peccatum omissionis, nisi quum aliquis praetermittit, quod potest facere et non facere. *Quod autem aliquis declinet ad non faciendum illud, quod potest facere et non facere, non est nisi ex aliqua causa vel occasione coniuncta vel praecedente.* Et si quidem causa illa non sit in potestate hominis, omissio non habet rationem peccati; sicut cum aliquis propter infirmitatem praetermittit ad ecclesiam ire. Si vero causa vel occasio omittendi subiaceat voluntati, omissio habet rationem peccati; et tunc oportet, quod ista causa, in quantum est voluntaria [i. e. quatenus subiacet voluntati], habeat aliquem actum ad minus interiorem voluntatis." Videmur nobis fundamentalem rationem huius discursus, quatenus ad praesentem controversiam attinet, iure hoc modo explicare atque reddere: Non declinamus a bono mente proposito, quod consequi agendo possumus, nisi aliqua causa vel occasio adsit, quae boni amplexum et prosecutionem positive impediat. Ita quoad sententiam S. Doctor. Porro si quaesieris, cur hoc ita sit, opinor aliam non posse rationem reddi nisi illam, quam supra in argumento attulimus. Scil. nisi attractioni boni opponatur aliquid, quod eius per voluntatem amplexum positive impediat, boni sollicitatio vehementior est, quam ut voluntas diuturniore saltem temporis spatio possit ei resistere. Hoc principio posito S. Doctor in diversa obstacula operis praecepti inquirit. Atque obstacula, quae non subiacent voluntati, huc non pertinent. De aliis vero dicit ipsa sine actu saltem voluntatis esse non posse. Cur ita? Quia agitur de causa vel occasione sive de obstaculo in potestate voluntatis nostrae constituto, quo positivam vim et attractionem boni in voluntatem

in 1, 2, tract. 5, disp. 3, sect. 2, n. 6 sqq. et *Platel* tom. II, n. 14 sqq.[1]

214. *Dices:* Ergo falsa est communis definitio liberi arbitrii, secundum quam est adaequata potentia et agendi et non agendi. — *Nego illationem.* Nam etiamsi ea, quae in hac altera parte thesis allata sunt, reapse pro talibus haberentur, quae non tantum probarent admodum difficile esse omnem actum liberum evitare, quando aliquod bonum est perfecte cognitum, sed etiam id moraliter saltem esse vere impossibile, tamen manet verum nos posse bonum ita propositum libere aut amplecti aut non amplecti. Differentia tantum esset in via et modo, quo non amplecti id possumus. Nam cum hoc possimus in una opinione directa abstentione ab omni actione, seu nos habendo mere negative, alii sentiunt id fieri aliter non posse, nisi se firmet voluntas contra boni sollicitationem aliquo actu, prout id modo explicatum est. — Hoc tamen videtur ex dictis recte inferri, etiam quando aliquod praeceptum urget, nihil impediri, quominus voluntas, saltem per aliquod breve temporis spatium, libere nullum actum perfectum circa bonum propositum eliciat, neque quo declinet ab obiecto, neque quo ipsum amplectatur neque quo mentem in aliud obiectum dirigat, quod cum priore est incompossibile.

Quaestio tertia.

Possintne omissio actus, qui erat in potestate nostra, omissionisque effectus tum tantum nobis censeri et esse voluntaria et libera, quando actus erat sub praecepto.

215. Haec etiam controversia breviter tangenda est: *Sunt qui negent* nec omissionem huiusmodi actus nec effectum,

---

cavemus, arcemus, vincimus. Huiusmodi sane occasio vel causa ipsa etiam aliquid positivum sit necesse est. Impedimentum autem huiusmodi positivum sine actione et actu a voluntate certe apponi non potest. Ergo.

[1] Num pura omissio voluntaria alicuius actus moraliter mali, si tamen omnino talis locum habere potest, possit esse meritoria vitae aeternae, alias disputandum. Cf. interim *Suarez*, De grat. l. 12, c. 2, n. 5 sqq., qui id negat, et *Ripalda* l. c. disp. 70, sect. 1, n. 5 et sect. 2, qui ipsum affirmat, et qui apud eos laudantur theologos.

i. e. sequelam, ex huiusmodi omissione consecutum *posse umquam nobis censeri et esse voluntaria et libera, nisi actus fuerit in praecepto,* adeoque ipsa omissio vetita. Nituntur potissimum, et vix non unice, auctoritate S. Thomae hic q. 6, a. 3, qui potest videri ipsis in utroque hoc asserto nonnihil favere. Cf. *Salmantic.* l. c. dub. 2, § 1, n. 39. Potest enim S. Doctor videri id non tantum statuere, quando agitur de aliquo externo effectu interni alicuius actus omissi, quod saltem cum distinctione effectus per se et per accidens omissionis vix non omnes admittunt, sed de omni omissione actus etiam interni, ita ut omissio actus numquam possit imputari omittenti, quasi sit ab ipso adeoque etiam ipsi sit voluntaria, nisi quando pro ipso aderat obligatio ponendae actionis.

216. Ex altera parte videtur adeo evidens esse praeceptum ad hunc effectum, ut omissio alicuius actus nobis voluntaria sit, indiscriminatim requiri non posse, ut vix crediderim S. Thomam hoc umquam docuisse. Et revera mox subiciam illius textus S. Doctoris, quo fere nituntur adversarii, explicationem et interpretationem talem, quae et ipsi textui prorsus congruit et cum doctrina, ut videtur, evidenter vera omnino amice componitur. Immo ostendam, quidquid dicturi sumus, in textu S. Thomae, aut explicite aut implicite, contineri.

217. *Dico igitur:* 1° ut omissio alicuius actus eliciti, qui erat in potestate nostrae voluntatis plene constitutus, nobis sit suo modo voluntaria et libera, non requiritur, ut ille actus fuerit ullo nobis modo in praecepto. Hoc idem valet 2° de omissione actus imperati, quae immediate et per se cum voluntaria omissione actus eliciti et imperantis cohaeret. Atque inde consequitur 3°, ut etiam omnis effectus et quasi effectus praevisus, qui per se et simpliciter ex priore voluntaria omissione actus imperantis vel imperati consequitur, sit ipse quoque nobis per sese voluntarius et liber.

218. *Prob. pars I.* Quoties adaequate potentes ad aliquod bonum amplectendum actumque aliquem exercendum illud bonum non amplectimur actumque non elicimus, omnes di-

cunt nos voluntarie et pro potestate liberi nostri arbitrii illud bonum non amplecti et actum non exercere, nec quicquam attendunt, fueritne actus praeceptus necne; sed sufficit ad hoc, nos adaequate potuisse bonum velle et nos actum adaequate potuisse elicere. — Et revera quicumque adaequate potens ad aliquid agendum id tamen non agit, is certo in hac actione omittenda non se habet ut causa seu quasi causa naturalis et necessaria, a qua posito actu primo completo actio et effectus necessario dimanat, sed ut causa libera, quae etiam adaequate potens ad agendum potest non agere. Ergo non actio seu non agere in causa, quae ad agendum prorsus completa est, non minus profecto est manifestatio libertatis quam actio et agere. Quidquid porro reducitur in voluntatem ut liberam causam, id ipsum suo modo liberum et voluntarium est. Ergo omissio actus eliciti, qui erat in potestate voluntatis adaequate constitutus, etsi actus non praeceptus fuit, libera tamen est et voluntaria.

219. *Prob. pars II.* Patet iam alterum, scil. quoties actus elicitus volitionis, v. g. de danda eleemosyna, voluntarie et libere a nobis omittitur, etiam actum imperatum, qui ei volitioni, si adesset, immediate et per se corresponderet, in allato igitur exemplo ipsam eleemosynae largitionem, voluntarie et libere a nobis omitti, idque etsi nullum praeceptum de eo, v. g. de danda eleemosyna, habemus.

Et revera obiectum directum volitionis, quod in allato exemplo menti obversatur, non est *volitio* eleemosynae, sed *bonum ipsius eleemosynae dandae*. Ergo si omissio volitionis eleemosynae propterea est voluntaria et libera, etsi non erat in praecepto, quoniam voluntas potens ad eam eliciendam et non eliciendam eam de facto non elicuit, certo etiam omissio actus imperati et externi, elargitionis eleemosynae recte voluntaria et libera censetur et est, quoniam voluntas se negative circa ipsam ponendam habuit, quamvis adaequate potens esset ad affirmative se habendum circa ipsam et ad reapse eam ponendam. Breviter: non datio eleemosynae in voluntatem ut causam eius liberam in casu reducitur. Ergo.

220. *Prob. Pars III.* Quod idem extendi debet ad omnem effectum seu quasi effectum, qui per se consequitur priores omissiones, dummodo sit praevisus. Ratio huius ultimi incisi illa communis est, quia nihil potest cadere sub voluntatem, quod nullo modo cognoscitur. Ipsa principalis assertio hoc modo probatur. Quae praecedunt hunc effectum seu hanc sequelam ordine naturae omissiones, habent se ex supposito ut causas quasi per se illius effectus seu quasi effectus. Quicumque autem voluntarie et libere causam per se alicuius effectus vult, *de se* etiam effectum illius causae vult. Ergo pro modo, quo causa fuit voluntarie et libere posita, etiam hic effectus est voluntarius ac liber, idque sane non ratione alicuius praecepti intervenientis, sed ratione virtualis continentiae unius in alio seu virtualis consecutionis unius ex alio. Sic is, qui voluntarie et libere omittit volitionem sementis atque sementem, censetur etiam voluntarie et libere voluisse et causare infoecunditatem suorum agrorum messisque carentiam.

221. *Dico 2°:* Quando effectus seu quasi effectus, qui praevidetur ex omissione alicuius actionis sequi, tantum per accidens consequitur, opus est ad hoc, ut hic nihilominus effectus [sequela] possit mihi dici ratione illius omissae actionis voluntarius et liber, aliquo praecepto, quo antecedenter obligor, ut ponam hanc ipsam omissam actionem, ne hic praecise effectus seu quasi effectus consequatur. Ita *S. Thomas* hic q. 6, a. 3 in corp. et communiter contra *Arriagam* disp. 8, sect. 5, n. 39; *Amicum* etc.

Ratio huius assertionis iis continetur, quae supra de voluntario in causa positiva iam diximus. Etenim omissio, de qua agitur, cum se habeat ut causa per accidens, *ex sese* effectum seu quasi effectum, i. e. sequelam, nec continet nec infert, utut verum est effectum [sequelam], posita si esset actio, futurum non fuisse. Sic, qui omittit gubernationem navis voluntarie ac libere hocque modo submersionem navis per accidens quodammodo videtur causare, is vere tamen et physice minime

eam causat; causatur enim physice ab aliis omnino causis, tempestate, scopulis etc. Unde vere et physice non est ab eo. Ut autem *habeatur* nihilominus auctor eius moraliter, opus est vinculo morali, quo hic effectus, licet ab eo physice non sit, moraliter tamen ipsius esse censeatur et in ipsum ut in causam reducatur. Quod una obligatione atque praecepto cavendi et avertendi actione mea hunc effectum seu hanc sequelam fieri potest. Nam nec mera aliqua adhortatio nec preces nec minae, ut mea actione effectum impediam, effectum mecum ut cum eius morali causa proprie, vere et stricte conectunt. Uno id praecepto fieri potest, quo sane efficitur, ut *avertere et praecavere effectum mea actione iam stricte ad me pertineat.* Quare unum praeceptum est, quod efficit, ut effectus, licet consequatur ex omissione alicuius actionis per accidens, nihilo minus omittenti imputetur ut causae eius moraliter eique voluntarius esse censeatur.

222. *Oppones 1°:* Praevidens navim submersum iri, nisi ipse succurrat, neque tamen succurrens, quamvis possit, eo ipso *vult* submersionem navis eamque suo modo agendi *causat* etiam sine praecepto. Ergo habemus omnia, ut submersio navis omittenti succurrere voluntaria et libera sit etiam sine ullo interveniente praecepto. Ergo thesis est falsa. *Probatur prima consequentia.* Nam quod huiusmodi est, cum libertate affective et effective est ab omittente; hoc autem ad voluntarium et liberum sufficit.

Respondeo 1° indirecte. Hoc modo vel hoc probabis, Deo esse voluntaria omnia creaturae peccata. Quod cum dicere absurdum sit, necesse est prolatum argumentum vitio laboret. Unde iam 2° respondeo directe. *Nego antec.* Nam 1° *eo solo, quod in huiusmodi circumstantiis aliquis non succurrit,* quamvis possit, *non proprie et necessario vult ullo modo* submersionem, sed *non vult eam impedire seu vult ipsam permittere,* quod plane est aliud. Et sane magistratus publicus in civitate tolerans atque permittens quaedam facinora fieri, non ob hoc ipsum solum iam vult ipsa, sed vult permittere ipsa seu

non impedire ipsa. Quod sane ad cavenda maiora mala licite saepe potest, immo etiam saepe debet. — Nec 2° submersionem navis suo modo agendi *causat* ullo modo aliquis *per hoc solum, quod neglegit succursum,* etiam ubi videt eum ad praecavendum navis interitum plane requiri. Nam non succurrere per se est, etiam in dictis circumstantiis, nihil aliud, quam alias causas navis interitum vere et physice causantes non impedire. At hoc de se plane aliud est atque vere submersionem ipsum causare. Unde etiam in talibus condicionibus submersio navis per se nec est nec per se potest censeri ab eo proficisci, qui succurrere omittit. Quare ut nihilominus succursum omittenti adscribatur interitus navis tamquam eius causae, opus est, ut accedat novum quoddam momentum, quod illum eventum arctius et stricte cum omittente coniungat in eumque ut in causam moraliter revocet. Hoc autem praecepto fit, uti supra docuimus. Et revera quicumque libere omittit actionem in ordine ad hoc moraliter sibi debitam, ut certus quidam eventus praecaveatur vel evitetur, is merito illius eventus causa moralis habetur, quoties iusta carens excusatione actionem praescriptam omittit. Sic v. g. famulus curam et custodiam rerum sibi commissarum notabiliter neglegens moraliter causa furti est, quod ob suam neglegentiam domino infertur. Sine mandato vero ac sine praecepto curae atque vigilantiae nihil furtum ad ipsum pertineret[1].

223. *Oppones 2°:* Quidquid propterea tantum est, quia voluntas potens ad faciendum aliquid id facere omittit, id habet dependentiam a voluntate seu indiget certo quodam voluntatis exercitio, ut sit. Atqui etiam effectus, qui per accidens tantum cum omissione conectitur, locum non haberet, nisi voluntas aliquid libere omitteret. Ergo pendet huiusmodi effectus, quod ad suam exsistentiam attinet, a voluntate eiusque libero exercitio, et proinde voluntarius est. Nam volun-

[1] Attamen caveatur hic error, quasi una ex iustitia obligatio ad hoc sufficiat; etiam caritatis aliusve virtutis stricta obligatio ad hoc, scil. ad rationem voluntarii inducendam, satis est.

tarium est quidquid in suo esse dependet a libero voluntatis exercitio ut sic. — *Respondetur: Nego mai.,* saltem si proprie loquimur. Sane huiusmodi effectus non habet proprie dictam dependentiam a voluntate omittente, nec propterea proprie est, quia voluntas aliquid facere omittit. Dependentia enim proprie dicta aliquid positivum dicit. Voluntas autem relate ad talem effectum de se tantum negative se habet, i. e. non impedit alias causas, quominus effectum producant. Unde etiam falsum est talem effectum indigere certo quodam voluntatis exercitio, ut sit, potius indiget eo, ut non sit; ut autem sit, hoc habet aliunde. *Conc. min. Sed nego consequens et consequentiam,* si proprie loquimur; et propterea nego ulteriorem etiam illationem, quae tantum necessario vera est in effectu, qui in suo esse proprie pendet a voluntate eiusque exercitio.

224. Sed quid iam de divo Thoma (hic q. 6, a. 3 in corp.)? Dico ipsum voluisse multa paucis complecti, unde nonnihil obscurius locutus est. Voluit enim sanctus vir in hac Summa non omnia semper ipse adeo enucleate et distincte tradere, ut professoribus nihil remaneret ad explicandum. Unde saepe innuendo potius quam disserte singula adstruendo et enuntiando procedit. Atque hoc procedendi genere videtur hoc loco usus esse.

In argumento igitur „Sed contra" indicat, ubicumque ratio quaedam liberi invenitur, ibi etiam rationem voluntarii aliquo modo adesse. Porro hominem sese ut liberum ens et actionum suarum dominum praestare, non solum quando agit et quando vult, sed etiam quando non agit et quando non vult, dummodo habeat agendi et non agendi, volendi et non volendi completam potestatem[1]. Hoc primum. — Deinde progreditur in corpore articuli ad exponendum, quomodo fieri possit, ut non-actio et non-volitio sit voluntaria, licet voluntarium di-

[1] „Sed contra. Illud, cuius domini sumus, dicitur esse voluntarium. Sed nos domini sumus eius, quod est agere et non agere, velle et non velle. Ergo sicut agere et velle est voluntarium, ita et non agere et non velle."

catur unum *id, quod* ***est*** *a voluntate.* Videtur autem non-actio et non-volitio omnino non esse a voluntate.

225. Sed „ab aliquo dicitur esse aliquid dupliciter. Uno modo directe, quod scil. procedit ab aliquo in quantum est agens, sicut calefactio a calore. Alio modo indirecte, ex hoc ipso quod non agit [licet agere possit]: sicut submersio navis dicitur esse a gubernatore, in quantum desistit a gubernando". Addo: „licet agere possit". Nam si ne potest quidem agere, actio ipsi positive adscribi nullo pacto ut liberae causae et voluntariae potest. Atque hucusque omnia clara.

226. Minus per se luculenta ea, quae sequuntur. Attende igitur in primo quod sequitur enuntiato *S. Thomam explicite statuere de solo qui per accidens consequitur omissam volitionem et actum praeceptum effectu.* Eum autem statuit tunc tantum nobis voluntarium esse, quando omissas actiones et potuimus et ex aliquo capite morali necessitate etiam debuimus ponere et exercere. Implicite plura docet, ut ex analysi textus in nota subiecta constabit[1]. — Postquam S. Doctor hoc modo

---

[1] „Sed sciendum," inquit S. Doctor, „quod *non semper id, quod* ***sequitur*** *ad defectum actionis* [aliud igitur est de ipsius actionis defectu], reducitur sicut in causam in agens, ex eo, quod non agit [quamvis hoc in ipsius actionis defectu satis sit, ut is in agens ut in causam reducatur]; *sed solum tunc cum potest et debet agere.* [Ergo quando agens *potest et debet* agere, *etiam id, quod sequitur* defectum actionis, *semper* in ipsum sicut in causam reducitur, sive iam sequitur per se sive sequitur per accidens. Si agens autem potest quidem agere *neque tamen debet:* tantummodo ipsa omissio et id, quod omissionem actionis *per se* sequitur, reducitur in ipsum sicut in causam, et solum hoc est ipsi in eo casu voluntarium.] Si enim gubernator [qui sua absentia tantum causa per accidens submersionis navis exsistit] non posset navem dirigere, vel non esset ei commissa gubernatio navis, non imputaretur ei navis submersio, quae per absentiam gubernatoris contingeret." Debet igitur in sequela omissionis actionis per accidens, ut nobis voluntaria sit, utrumque apud agentem esse, et potestas agendi et officium eam sequelam actione sua cavendi. — Vides iam opus solum esse diligenti analysi textus S. Thomae, ut, quidquid in hac quaestione dicendum sit, habeamus. Habemus enim ex textu 1° in eo, qui complete potens est ad volendum et non volendum, ad agendum et non agendum ipsarum volitionum et actionum defectum semper esse per sese voluntarium; quod 2° idem dicendum est de eius per se sequela. At 3° ut

indicavit, ubi aliquid amplius, scil. praeceptum, desideretur, ut aliquid ex libera et voluntaria nostra omissione sequens ipsum quoque nobis voluntarium et liberum esse censeatur et sit, conclusionem ponit summariam[1], relinquens professori et prudenti lectori, ut singula membra accommodate distribuat et explicet. Quod nobis iam facillimum est, postquam hoc doctrinae caput supra exposuimus. Dicendum igitur est: Dummodo adaequate potentes simus ad agendum et non agendum, volendum et non volendum, et omissiones ipsarum volitionum et omissiones actionum externarum et omnis qui ex iis suo modo *per se* sequitur effectus nobis de se voluntaria sunt; effectus vero, qui per accidens tantum priores omissiones sequitur, nobis voluntarius non est, nisi praeter adaequatam potestatem eum praecavendi actione nostra, etiam ***officium habemus et debitum*** eum actione nostra cavendi et praepediendi.

227. ***Coroll.*** Ex dictis habes *aliud omnino esse, nos esse liberos ad impediendum et non impediendum propria actione aliquid, et omnino aliud, liberos nos esse ad causandum et non causandum id ipsum;* seu aliis verbis: potest aliquis esse actione sua libera causa, ut aliquid non sit, ita tamen, ut nequeat esse libera causa, ut idem sit. — Sic etiam Deus potest esse auxilio efficaci libera causa, ut non sint peccata nostra, neque tamen potest ullo pacto vel modo esse libera causa, ut ipsa sint. Nam ad praebendum auxilium efficax, quo peccata praepedirentur, nullatenus tenetur. Ex nostra autem voluntate ut sic, etiam ut est in natura lapsa et peccato corrupta, nullum per se sequitur peccatum, multo vero minus ipsum sequitur ex auxilio sufficienti gratiae ut sic.

---

sequela, quae per accidens est, etiam nobis ob omissionem liberam alicuius actionis voluntaria esse censeatur, opus est insuper praecepto aliquo, quo iubemur eam sequelam actione nostra praepedire.

[1] „Quia igitur voluntas volendo et agendo potest impedire hoc, quod est non velle et non agere, et aliquando debet: hoc, quod est non velle et non agere, imputatur ei, quasi ab ipso exsistens, et sic voluntarium potest esse absque actu.“

Quare licet Deus et voluntatis et gratiae sufficientis auctor et causa sit, quia tamen peccatum neque ex una neque ex altera per se sequitur: patet peccatum nostrum in Deum ut in eius causam referri non posse. Ex praedeterminatione physica, si locum haberet, nostra quidem sententia per se peccatum sequeretur; atque inter alias rationes etiam propter hanc sequelam praedeterminationem physicam reicimus et reprobamus. Nam ipsa faceret Deum verum auctorem causamque peccati. Per se enim praedeterminatio physica ad talem actionem movens, quae nobis necessario peccaminosa est, *unum hunc et necessarium effectum* habet, ut peccaminose agamus et peccemus. — Ceterum licet prorsus recte affirmetur Deum voluntarie et libere permittere peccata, falsum tamen simpliciter est peccata nostra ab eo causari vel esse, scil. quoniam ea libere non impedit. — Unde etiam minus recte dicitur peccata nostra Deo esse voluntaria et libera, licet eorum permissio Deo sit plenissime voluntaria et libera. Nihilominus quidam theologi ita loquuntur. Intellegendi igitur sunt ita, ut tantum velint dicere ea esse permissive Deo voluntaria. Cf. *Platel* l. c. n. 25. Quare etiam simpliciter rectius dixeris Christum voluntarie et libere mortem suscepisse vel passum esse, quam mortem ipsi voluntariam et liberam fuisse. Sed de hac quaestione alias. Et de tota quaestione satis.

§ 5.

De voluntario interpretativo, praesumpto, tacito.

228. Paucis hic *de voluntario interpretativo, quod proprie dicitur,* agendum. Sunt enim, qui omne id, quod in alio nobis voluntarium est, interpretative voluntarium appellent. Attamen haec compellatio minus propria est. Nam quod in alio ut in sua causa vel quasi causa nobis voluntarium est, nec est nec dicitur *propterea solum* nobis voluntarium, *quia id ita accipimus, vel quia ita ipsum interpretamur,* sed potissimum ideo, *quia id revera aliquo modo mediate,* aut vere physice

aut saltem moraliter, *in sua causa et per suam causam a voluntate nostra proficiscitur.* Nihilominus concedendum effectum in eo etiam genere voluntarii ut sic per se acceptum volitionis obiectum minime esse; immo non raro usuvenit, ut desideremus, ne sequatur talis effectus ex tali causa. Quare etiam concedendum est ei generi voluntarii nonnihil interpretationis admisceri. Unde neque prorsus falsa illa compellatio est, quando voluntarium in causa interpretativum vocamus; est tamen minus propria locutio, atque usurpata facile procreat confusionem. Quare ab ea communiter abstinendum est.

229. *Omnino proprie igitur haec expressio usurpatur, ubi id, quod ita compellatur, nulla ratione procedit a voluntate, nec physice et formaliter, nec moraliter et prudenti aestimatione, nec immediate nec mediate, sed mere censetur a voluntate profecturum fuisse vel esse, si aliquid ad eam rem, de qua agitur, quomodocumque pertinens, quod non innotuit, nobis innotuisset.* Patet autem interpretativa hac volitione, quam sub condicione non purificata haberemus, non posse evadere quicquam, nec rem nec actionem aliquam, revera nobis et positive volitam vel voluntariam, siquidem actio nulla a voluntate nostra revera exercetur vel ponitur; sed aut dumtaxat pro cognita indole eius, cuius voluntatem interpretamur, et pro circumstantiis, quae adsunt, nitimur probabili coniectura assequi, quid volituras et acturus ipse de facto esset, hae si ipsi circumstantiae innotuissent vel innotescerent; aut etiam frequentius in hoc genere voluntarii attendendum non id, quod pro sua forte personali indole is, de cuius voluntate interpretanda agitur, in his concretis circumstantiis probabiliter voluisset vel vellet, sed quid secundum verae prudentiae regulas deberet velle, si ipsi hae circumstantiae essent exploratae. — Hoc porro interpretativum voluntarium inter alia commoda plurimum valet ad quasdam actiones ex solo iure positivo prohibitas aut saltem non immediate licitas ab omni labe purgandas. Hoc ita esse paucis ostendo.

230. Usuvenit hoc genus voluntarii interpretativi praesertim in epikeia quae dicitur et in petendis a Superioribus licentiis. Hae porro non solum in religiosis societatibus, sed etiam in vita politica saepe ad omnino licite agendum praerequiruntur. Usuvenit tamen etiam hoc voluntarii genus in aliis quibusdam casibus, quos expendere modo non vacat, v. g. si pauper in certis quibusdam circumstantiis aliquid aufert inscio domino, iure praesumens eum, quae sunt circumstantiae et domini indoles, nec quoad substantiam rei nec quod ad hunc eius agendi modum attinet, esse invitum. Non habetur hic quae proprie dicitur epikeia. Haec enim in unius legislatoris voluntate interpretanda versatur, ut iam dicam.

231. Est igitur *epikeia* quaedam aequitatis ratio, ob quam *censetur* legislatorem casum particularem sub lege universali, quae sunt particulares et extraordinariae circumstantiae, comprehendere noluisse. Unde epikeia est quaedam a communi lege exceptio et eius quaedam *interpretativa dispensatio*. Patet rationem prohibiti per epikeiam, i. e. per hanc voluntatis Superioris interpretationem, saepe ab actione secus prohibita posse omnino auferri. — *Licentia* vero agendi est aliquid secundum se ipsum legi conforme. Etenim inferioribus saepe agere aliquid licet ex ipsa lege, attamen non immediate, sed impetrata prius agendi venia a Superiore. Hanc igitur Superiori non licet pro mero arbitrio recusare inferiori; nihilominus licentia de se exigit voluntarium explicitum et formale ex parte Superioris. Unde quando haec tantum interpretative de facto adest, nec est nec dicitur licentia simpliciter, sed *praesumpta*.

Est tamen etiam haec praesumpta licentia saepe legitima atque ab omni peccato agentem removet et excusat. Sunt enim saepe circumstantiae tales, ut Superior nequeat esse prudenter invitus cum inferiore eiusque agendi modo, etsi in talibus circumstantiis sine formali licentia agit [1]. —

[1] Ceterum adnoto, hoc ut locum habeat, ut Superior iure non possit esse invitus, communiter nequaquam sufficere, ut inferior sibi possit dicere:

Cf. de hac re inter alios *Ant. Mayr* l. c. disp. 6, sect. 1, n. 201 sqq.

232. Quaeres, habeatne hoc voluntarium interpretativum etiam eam vim, ut actum, qui de se, ut valeat, positivum consensum positivumque influxum alterius voluntatis requirat, sine eo convalidet. — Hic negative respondendum. Ratio differentiae inter hunc et priorem casum est haec: Ratio prohibiti potest quidem huiusmodi prudenti interpretatione voluntatis superioris sufficienter ab aliqua actione removeri, non potest vero iam propterea iure existimari adesse positivum et verum influxum voluntatis alienae in actionem, de qua agitur. Non enim potest existimari influere in actionem meam vere et proprie alienam voluntatem, quoniam si ille nosset eas quae adsunt circumstantias, vellet influere; interim tamen minime id novit, minimeque influere vult. Unde actio mea manet invalida.

233. Est tamen aliud quoddam genus voluntarii praesumpti, quod ab eo genere voluntarii interpretativi, de quo modo actum est, plurimum differt. Hoc ad actum aliquem convalidandum omnino sufficit. Nec mirum. Positum est enim hoc voluntarii genus non in consensu, qui adesset, res et circumstantiae si essent alicui perspectae, sed positum est in vero consensu, qui reapse in mente alius exstat, licet *signis externis positive non prodatur,* non manifestetur. Ex ipso vero quod obversatur silentio pro condicionibus, quae adsunt, consensum adesse satis colligitur. Hoc voluntarium praesumptum *tacitum* appellatur. Nititur autem in casu praesumptio de consensu praestito communi adagio, quod praesentibus quibusdam condicionibus regulariter verum est: „Qui tacet, consentire videtur“ (Reg. iuris 43 in 6°), maxime quando pro casu quo

---

si peterem licentiam, concederetur; ita enim omnis vigor disciplinae et ordo sane everteretur; sed omnino opus est, ut inferior sibi dicere iure possit, Superiorem, quae sunt circumstantiae, prudenter ac iure invitum esse non posse, quod inferior in casu sine licentia id egerit, ad quod de se necessaria fuit licentia formalis.

interius non consentit, potest moraliter et debet positive contradicere. Atque haec praesumptio interdum certitudinem moralem de consensu praestito affert, interdum eum probabilem reddit; interdum vero fallitur. Si ex silentio consensus silentis cum morali certitudine infertur, actus consensum illum ad valorem requirens moraliter certo validus est, et pro valido tractatur, nisi positiva lex obstat, quae expressum consensum ad valorem actus requirit. Quando vero consensus internus ex silentio tantummodo colligitur probabiliter, actus de se etiam valet tantum probabiliter. Sin vero in utroque casu nullus consensus revera adsit, actus de se et obiective invalidus est. Potest tamen fieri, ut in casu defectus consensus interni aliunde suppleatur; quod non raro usuvenire potest in iurisdictione ecclesiastica. Haec hoc loco satis sunt. Recurret enim suis locis de hac gravissima quaestione sermo. Interim cf. *Ballerini-Palmieri* tom. I, n. 30 sqq., qui has quaestiones ubertim tractat, et *Gormaz*, De actib. hum. disp. 6, sect. 1, n. 198 sqq.

§ 6.

De subiectis ratione praeditis, liberae tamen actionis non capacibus.

234. Subiectum liberae actionis immediatum est voluntas rationalis, mediatum vero anima humana ratione et voluntate praedita. Constat vero nequaquam sufficere, ut rationem et voluntatem, prout sunt animi facultates, habeamus ad hoc, ut de facto seu revera ad liberam actionem exercendam apti simus. Habent enim parvuli, amentes, ebrii, alii et rationem et voluntatem, nequeunt tamen liberum actum exercere. Requiritur igitur amplius aliquid ex nostra parte. Atque ultimatim sane id, quod ex nostra parte ultra facultates praedictas requiritur, iudicium rationis est, quo obiectum propositum bonum et relative etiam pro ipso agente conveniens iudicatur, non tamen omni modo consummatum bonum. Unde colligo incapacitatem ad formandum iudicium huiusmodi propriam ra-

tionem esse incapacitatis puerorum, amentium, ebriorum etc., quominus libere agere valeant. Sed cur tale iudicium hi homines formare non possunt? Respondetur communiter eos id formare non posse, quia carent saltem pleno usu rationis. Sed licet verum hoc sit, non tamen satisfacit, quoniam hoc ipsum, quid sit habere plenum rationis usum, clarum non est. Et sane somniantes, qui liberae actionis capaces minime habentur, et iudicia saepe formant prudentia, et ratiocinantur atque discurrunt interdum recte[1] aliasque operationes intellegentiae peragunt sane difficiles. Quid igitur eis deest, ut dicantur habere rationis usum plenum? Neve dicas eos haec omnia sola memoria agere, actuale opus rationis et intellegentiae in iis non adesse. Nam non adeo rarum est, ut mathematicus somnians novum problema solvat, poëta novum carmen condat, alia alii somniantes prudenter de novo faciant. Cf. *Raynaud* l. c. dist. 2, q. 2, a. 4, n. 164, § „Erit" sqq. Ut igitur palam fiat, quid ad huiusmodi rationis plenum usum requiratur, dispiciamus, quid requiratur, ut iudicium practicum, quale liberae actioni praelucere debet, formare possimus.

235. Requiruntur praeter possessionem ipsius rationis omnino duo, *notiones convenientes universales iisque utendi expedita facultas, et insuper facultas expedita reflectendi in se ipsum.* Unum ideo opus est, quia iudicium sine convenientibus notionibus universalibus formari non potest. Ut autem intellegatur expeditam facultatem reflectendi in se ipsum etiam necessariam esse, paululum altius est repetendum. Constat ex dictis, ut agere quis libere possit, iudicium opus esse de obiecti *relativa etiam bonitate et convenientia pro ipso agente.* Porro tale iudicium sine propria et vera mentis in se reflexione comparari nequit. Nam ad hoc, ut agens

[1] Negat *S. Thom.* 1, q. 84, a. 8 ad 2, hominem in somnio umquam recte ratiocinari; postea semper defectum detegi. Quaestio est merae experientiae. Cum igitur alii testentur se expertos esse contrarium, non est, cur ob dictum S. Thomae iis fidem negemus. Vide praeter *Raynaud* loco mox laudando. *Rhodes* l. c. disp. 3, q. 2, sect. 4, § „Ad primam".

signate et formaliter convenientiam alicuius obiecti secum ipse percipiat, necesse est cognoscat utrumque extremum comparationis, quorum alterum ipse agens est. Ut igitur iudicium de relativa obiecti bonitate et ipsius in concreto secum convenientia agens ferat, opus est, ut et se ipsum, et qualem se relate ad illud obiectum habeat vel debeat habere, cognoscat. Hoc autem sine propria et vera in se ipsum reflexione cognosci non potest. Ergo ut liberae actionis omnino capaces simus, requiruntur ex parte nostra praeter ipsas facultates rationis et voluntatis notiones universales convenientes et expedita facultas reflectendi in nosmet ipsos, ut naturam, indolem, capacitatem, inclinationem, destinationem nostram aliquo modo percipiamus et cum obiecto proposito comparemus, hocque ipsum nobis applicemus. — Iam ostendam hoc, aut utrumque horum aut saltem alterum, reflectendi scil. expeditam facultatem, ab iis hominum classibus semper abesse, quae libertatis actionum exsortes et incapaces communiter pronuntiantur.

236. Et a pueris quidem et omnes notiones universales et potestas expedita eas acquirendi perdiu absunt; abest etiam expedita facultas reflectendi in se: utrumque propter eandem rationem, scil. propter cerebrum atque sensus internos nondum satis evolutos. Nam quae est in homine dependentia rationis a sensu, sine sensibus internis eorumque organis satis evolutis intellectus humanus operari nihil potest, nec habet facultatem notionum universalium nec acquirendarum nec adhibendarum, nec facultatem reflexionis in se atque in actus suos. Constat hoc ex psychologia. Et profecto consentiunt omnes pueros initio nullam sui conscientiam habere; huius enim nullum perdiu signum dant; postea vero initio valde imperfectam. — Etiam profunde dormientes propter sensuum, maxime internorum, imprimis phantasiae, ligationem nullum prorsus rationis actum exercere valent. Sed quid de somniantibus? Cur ipsos etiam liberae actionis incapaces pronuntiamus? Iudicant enim, ut diximus, saepius prudenter, legitime quandoque videntur ratiocinari, rite et cohaerenter inter-

dum cum aliis disputant aliaque rationis opera operantur, quae difficilia satis sunt et quae una memoria et recordatione praeteritorum nequeunt satis explicari. Dicimus eos ideo liberae actionis capaces non esse, quia non satis mente in se ipsos reflectere possunt. Et revera actus rationis, quos somniantes interdum exercent, semper actus directi sunt; actus, qui veram et perfectam in se reflexionem certo prodant, nulli ab ipsis exercentur. Unde etiam communiter dicuntur huiusmodi homines, licet quaedam non inepte in ea condicione operentur, nihilominus non apud se esse nec esse sui compotes, sed esse extra se constitutos. Quocum cohaeret, pro ipsis idem fere esse ipsos revocari ad se et a somno excitari. Quo etiam pertinet illud, quod communiter tradunt, nulla alia re hominem, quem somnambulum vocant, facilius ad se revocari et redire perfecteque evigilare, quam si proprio eum nomine compellaveris. Ergo ratio, cur hi homines liberae operationis in ea in qua versantur condicione capaces non sunt, utut ceteroquin iudicant, discurrunt, alia similia operantur, est impossibilitas quam patiuntur reflectendi in se[1].

Et reflexio quidem est per sese actus mere spiritualis et intellectualis. Nihilominus in homine, sicut ceteri omnes actus rationis, sine concomitante operatione sensus interni exerceri non potest. Porro quoniam hic actus reflectendi de se dicit et ex genere suo cognitionem modumque tendendi in obiectum talem, qui a modo, quo sensus in obiectum suum, *scil. directe,* tendunt, omnino diversus est eique e regione quasi oppositus, debet sane sensus internus et imaginatio, ut reflexioni inserviant, non impediant ipsam, optime temperata esse et rationi maxime obsequentia. Id autem neque in somniantibus neque in amentibus neque in iis, qui ira furunt, neque in ebriis locum habet. Contra in his omnibus operatio sensus interni et imaginationis non solum rationem praecurrit, sed etiam vehementior et independentior in actibus suis fertur,

[1] Cf. Contra gent. l. 2, c. 48, n. 2; De verit. q. 24, a. 2.

quam ut menti perfecte obsequi reflexionique inservire possit. Reflexionis igitur in talibus condicionibus pro homine impossibilitas videtur propria ratio esse, cur hi omnes homines iudicio illo, quod ad libere operandum omnino necessarium est, carent, et proinde eadem etiam causa est, cur liberae operationis sunt incapaces. In dementibus autem cum phantasiae excessus et vehementia dumtaxat partialis saepe sit et circa certa quaedam tantum obiecta versetur, nihil videtur repugnare, ut ipsi *circa alia obiecta habitualiter capaces liberae actionis sint, circa alia vero habitualiter incapaces.*

237. Contradicit ultimo huic dicto *Suarez* hic disp. 8, sect. 5, n. 6, sequens doctissimum *Victoria* (Relect. de puero perveniente ad usum rationis[1] P. 1, n. 19). Sed contradicit, opinor, immerito. Vide inter alios *Raynaud* l. c. dist. 2, q. 2, a. 4, n. 163; *Rhodes* l. c. disp. 3, q. 2, sect. 4, § 3, „Ad tertiam". — Suarez hanc rationem affert, quoniam facultas rite colligendi in re morali potissimum ab intellegentia principiorum pendet et a modo ratiocinandi ex iisdem. Principia autem et modus ratiocinandi in re morali semper eiusdem rationis et ordinis sunt. Quare quicumque in una materia incapax est liberae actionis, est in omnibus materiis seu circa omnia obiecta liberae actionis incapax. — *Respondetur: Conc. mai.; transeat min.*[2]*; nego vero cons. et consequentiam.* Nam mentis mala circa certa quaedam obiecta dispositio potest esse tanta ac talis, ut, ubi primum aliquod ex his praecise obiectis repraesentatur, continuo et immediate ingens passio alteratioque corporis, phantasiae quidam quasi furor et independens dominatus consequatur. Unde circa talem materiam seu tale obiectum impossibilis homini iam evadit recta et clara principiorum moralium apprehensio et applicatio. Hoc autem pro omnibus omnino obiectis simul semper usuvenire ostendi nequit. Videtur potius

[1] Ita solet laudari hoc opusculum. Proprie inscribitur: „Ad quid tenetur homo perveniens ad usum rationis?"

[2] Potest distingui: per se, concedo; per accidens, nego. Patebit ex addendis.

experientia plane oppositum constare. — Unde etiam minor videtur ita distinguenda esse, ut concedatur quidem veram ipsam esse a parte rei et in ordine obiectivo; negetur vero eius constans veritas a parte subiecti; quoniam a causa accidentali provenire potest, ut homo non possit in omni materia iisdem principiis recte uti.

238. ***Scholion.*** Reducit Suarez incapacitatem hominum amentium, dormientium, aliorum ad actus liberos exercendos non in hoc, quod reflexione careant, sed in hoc, quod isti homines non possint perfecte cognoscere rationem honesti. Ita hic in 1, 2, tract. 1, disp. 2, sect. 2, n. 13 in fine et tract. 3, disp. 8, sect. 2, n. 6. Cf. etiam *Raynaud* l. c. n. 166. Quid igitur? Estne hic dicendi modus ab eo, quem nos inivimus, plane diversus? Id non opinor. Nam si ulterius quaesieris, quid tandem illud sit, cur isti homines rationem honesti perfecte cognoscere non valeant, cum alias tamen notiones cognoscant, quae quam haec sint etiam a communi hominum sensu et intellegentia per se saepe magis remotae, unum videtur superesse, ut dicamus non posse istos homines honesti rationem perfecte perspicere propterea, quia hoc dicit perspicere *formalem convenientiam* alicuius rei vel actionis *nobiscum, quatenus praecise entia sumus rationalia.* Haec autem convenientia formalis obiecti nobiscum sine reflexione vera in nos ipsos perfecte concipi et perspici non potest. Qua reflexione cum isti homines, quae est ipsorum internorum sensuum condicio, careant, fieri non potest, ut hanc notionem perfecte consequantur et mente efforment. — Ceterum facile intellegitur, si haec notio ab iis hominibus ob defectum reflexionis abest, ceteras etiam omnes notiones, quae simili reflexione opus habent, ab iis abesse, quod ipsum subindicat Suarez l. c.

239. Excitatur hic a quibusdam theologis etiam *alia quaestio: priusne tempore homo (puer) illius libertatis exercendae capax evadat, quam ipsi vocant physicam seu naturalem, quam eius libertatis, quam appellant moralem.* Definiunt autem liber-

tatem physicam seu naturalem eam esse, quae versatur inter *una bona sensibilia eligenda,* seu circa ea sola bona, quae bene et commode afficiunt corpus et inferiorem hominis vitam ut sic, moralem vero libertatem eam esse volunt, quae inter diversa bona eligit *cum attentione ad regulam morum et rationem rectam.* — Conantur autem efficere hoc affirmandum esse, et a priore et a posteriore. A priore quidem: nam habitudo et ratio, ob quam aliquid pronuntiamus esse bonum rationis, est plane alia ab illa, ob quam aliquid bonum sensus commodumve corporis et unius naturae esse censemus. Est autem haec quam illa ratio homini, qui est *animal* rationale, multo propinquior et magis pervia. A posteriore idem ostenditur. Videmus pueros et amentes praeferre unum esculentum vel poculentum alteri esculento vel poculento, atque in ea libere tendere. Pro hac doctrina inter alios laudantur *Victoria,* Relectio de puero etc. P. 1, n. 17; *Molina,* Concord. ad q. 14, a. 13, disp. 2; *Vasquez* 1, 2, disp. 41, n. 15; *Cavellus,* De anima disp. 3, sect. 14, n. 3; *Zumel,* qui eam sententiam probabilem esse tradit (tom. 2 variarum disp. disp. 4, sect. 6, conclus. 5). Defendit eam late *Esparza,* De actib. hum. l. 3, q. 16, a. 3[1].

240. Ut in re obscura dicam id, quod probabilius esse censeo, dico videri probabilius esse sine capacitate expedita exercendae libertatis moralis, prout hic intellegitur, neque capacitatem libertatis physicae exercendae inveniri. — Huic sententiae subscribunt inter alios *Raynaud* l. c. n. 161 sqq.; *Rhodes* disp. 3, q. 2, sect. 4, § 3; *Salmantic.,* De voluntario disp. 2, n. 109, § „Alii vero". Nec S. Thomas videtur ab hac sententia alienus esse, quatenus omnem actum humanum et liberum cum actu morali realiter identificat. Cf. hic 1, 2, q. 1, a. 3, ubi haec: „Idem sunt actus morales et actus humani"; Sent. l. 2, dist. 24, q. 3, a. 2, ubi: „Ibi *incipit*", inquit,

[1] Videtur etiam *Mastrius,* Disput. theol. tom. II, disp. 5, q. 1, n. 2 in eam sententiam inclinare. Suarez quoque hic tract. 3, disp. 1, sect. 1, n. 7 hanc sententiam probabilem esse censet.

„*genus moris, ubi primo dominium voluntatis invenitur.*“ Cf. etiam Contra gent. l. 3, c. 9: „Secundum hoc aliquid ad genus moris pertinet, quod est voluntarium.“ Potest tamen hic locus aliter intellegi. Cf. etiam 1, 2, q. 18, a. 8 et 9. — Debent etiam huic enuntiato ii omnes subscribere, qui negant posse ullos actus humanos in individuo indifferentes ne per accidens quidem esse. Hi sunt numero plurimi. Actus enim una libertate physica praediti certo essent actus humani in individuo indifferentes. — Rationem nostrae sententiae do: Oportet nos, ut ullo modo possimus libere operari, non tantum cognoscere aliquid, quod est bonum et conveniens nobis, eius bonitatem imperfecta quadam et mere materiali ratione in concreto percipientes, prout id usuvenit in brutis animalibus; sic enim instar brutorum etiam operabimur; sed *oportet nos superiore modo, bonum et conveniens nobis formaliter, ut tale est, seu ipsam rationem boni et convenientis nobis percipere et cognoscere.* Iam vero ubi est tam perfectus usus rationis et modus cognoscendi res vel actiones, prouti ad formalem cognitionem convenientis nobis, ut tale est, requiritur, ibi videtur non abesse posse capacitas ad cognoscendam hanc gravissimam veritatem, quae est ipsius moralitatis et moralis libertatis fundamentum, scil. non omnia, quaecumque homini secundum sensum vel secundum corpus iucunda vel utilia sunt, esse hoc ipso etiam homini convenientia simpliciter atque secundum rectam rationem. Quare quicumque potest in bono sensibili percipere ipsam boni et convenientis sibi *rationem,* ipse videtur etiam illius veritatis percipiendae capax esse, quae omnis moralis libertatis exercendae fundamentum est. Ergo etiam est libertatis moralis exercendae capax, licet forte in multis particularibus materiis nondum possit mente assequi, quid in hac speciali materia praescriptum sit. — Et revera ipsa necessitas reflexionis, quae ad comparandam notionem boni nobis convenientis ut sic opus est, hoc secum affert, ut homo se ipsum ut ens quoddam apprehendat atque cognoscat, quod omni ente mere sensitivo mereque animali essentialiter superius sit. Quare etiam cogno-

scat illud necesse est, quod cum hac essentialiter superiore natura intime consertum est et immediate cohaeret, non licere sibi operari ad instar animalis bruti, quod unas impressiones sensuum in operando sequitur, sed debere sese ad superiorem quandam regulam, quae cum rationali sua natura intime conexa est, in agendo attendere eamque sequi. — Porro cum homo a conditore suo Deo ad hoc procreatus sit, ut moraliter operetur, sane acquisitio illius notitiae, quae omnis moralis operationis fundamentum est, nimium difficilis ipsi esse minime potest. Et re sane vera SS. Patres notiones honesti et recti inter eas notiones computant, quae sint homini quasi ab ipsa natura insitae, i. e. quae sint ad acquirendum de facto facillimae.

241. *Ad obiectiones supra factas respondeo: Ad 1.* Verum esse rationem sensibilis boni differre a ratione boni rationis, et sensibilia bona secundum se hominis intellegentiae esse propinquiora quam bona non sensibilia; ad illorum enim analogiam haec ab hominibus cognoscuntur. Nihilominus, ubi primum sensus interni hominis (cerebrum) ita evoluti sunt atque in ea actuali condicione versantur, ut possint menti inservire in efformanda notione rei *nobis* sub aliqua ratione *convenientis ut sic,* videtur fieri non posse, ne simul satis idonei et expediti sint ad inserviendum et obsequendum menti in efformanda notione boni honesti et recti secundum rationem ut sic. Ad hanc porro rationem efformandam mens humana, ubi primum priorem illam notionem efformat, conaturaliter inducitur, prouti id modo explicatum est. Quare dici iure non potest hominem prius capacem esse ad habendas notiones, quae opus sunt ad libertatem physicam exercendam, quam sit capax earum notionum, sine quibus moralis libertas nec esse nec concipi potest. — *Ad 2.* Pueros usu rationis nondum potitos *vere et proprie* inter diversa esculenta et poculenta *eligere,* inque ea libere (a necessitate) tendere, eadem facilitate negatur qua asseritur. Simili argumento brutorum animalium libertatem probares.

ARTICULUS TERTIUS.

DE IMPEDIMENTIS VOLUNTARII.

§ 1.

De involuntario, violento, coacto.

Quaestio prima.

Quid dicantur et sint.

242. Postquam actum est de voluntario eiusque variis differentiis, iam agendum est de eius opposito seu de involuntario aliisque notionibus, quae huic valde affines sunt quaeque se ad ipsam partim ut excedentes et magis comprehensivas, partim ut excessas et minus comprehensivas habent. Iuvabit haec inquisitio, ut ratio voluntarii et liberi perfectius etiam et in omnem sensum penetretur. Agit de his S. Thomas hic q. 6, a. 4 et 5.

243. Atque principio quidem *vox involuntarii* absolute loquendo *triplici sensu* usurpari potest: negative, privative, contrarie. *Negative vox involuntarii accipitur,* quando mere negatur alicui vel actioni vel effectui denominationem voluntarii competere. Atque hoc modo vox absolute sane usurpari potest de omnibus omnino actionibus et effectibus rerum etiam inanimatarum et quae omni cognitione et appetitu elicito carent. Sunt enim his omnes actiones omnesque effectus hoc sensu non voluntaria. At hic usus vocis inusitatus est et plane improprius. — *Privative* eae actiones iique effectus *involuntaria* dicuntur et sunt, quae *solent* a causa voluntarii capaci voluntarie procedere; *per accidens tamen et de facto,* ob defectum alicuius requisiti ad rationem voluntarii, voluntarie minime procedunt. Hoc usuvenit v. g. in iis, quae a nobis ignorantibus fiunt. Hinc est, ut hoc iam obiter notem, ut omne id, quod procedit a cognitione imperfecta, sit secundum quid privative involuntarium.

244. *Contrarie et proprie involuntarium* omne id est et dicitur, quod est aliquo modo in nobis ut in subiectis, attamen *contra aliquem actum voluntatis nostrae elicitum;* et actus quidem hic, quando de se efficax est, efficit, ut illa entitas vel forma nobis inhaerens sit *involuntaria simpliciter;* quando vero actus minore de se efficacia vel vi in contrarium tendit, efficit, ut illa entitas vel forma sit *involuntaria secundum quid.*

245. Porro ad involuntarium simpliciter requiri *efficacem de se* voluntatis motum in contrarium hac elucet consideratione: quoniam quod est *involuntarium simpliciter et contrarie, oportet maxime et perfecto simpliciter modo opponi ei, in quod voluntas nostra voluntarie tendit.* Opponitur autem sic, non quando opponitur motui cuidam voluntatis de se imperfecto et inefficaci; nam cum huiusmodi imperfecto et inefficaci motu stat, ut nobis simpliciter voluntarium sit ipsum eius oppositum, prouti reapse saepe usuvenit in iis, quae solo metu agimus; sed quando opponitur ei, quod est nobis de se perfecta ratione et efficaciter voluntarium. Hoc enim affectu praesente habetur, ut illud, quod nobis contrarium incidit, sit in nobis simpliciter contra nostram voluntatem; hoc autem est esse involuntarium nobis contrarie et simpliciter.

246. ***Coroll.*** Quod cum ita sit, patet omne simpliciter involuntarium proficisci a vi voluntati externa et nobis maiore. Nam quantum est in ipso agente, vult contrarium eius, quod patitur. — Hinc porro alterum constat, omne, quod simpliciter alicui involuntarium est, esse ipsi etiam violentum, de quo mox. — Patet insuper nullum simpliciter involuntarium esse tale intrinsecus et causaliter, sed tantum esse tale obiective et per denominationem extrinsecam ab opposito et renitente ipsi motu et appetitu voluntatis.

247. *Violentum* definitur ab *Aristotele,* Ethic. 3, c. 1: „quod est ab extrinseco [i. e. a causa externa] passo non conferente vim“ [i. e. virtutem]. Posterius hoc incisum omnes passim theologi explicant non mere negative, sed contrarie, ita ut valeat tantum, ac si dicatur: passo per contrarium appetitum

sive activum sive passivum[1] ipsi resistente. Et merito utrumque hoc momentum ad violentum postulatur. Nam 1° quidquid a causa interna, ut talis est, proficiscitur, id aut naturale est subiecto aut est ei spontaneum et voluntarium. Manifesto autem neutrum horum, nec id, quod agenti naturale est, nec id, quod est ipsi voluntarium vel spontaneum, est ipsi violentum. 2°. Etiam alterum iure postulatur, scil. ut id, quod violentum dicitur atque est, sit in subiecto contra eius appetitum vel activum vel passivum. Nam quamdiu neuter huiusmodi contrarius appetitus, sive naturalis sive elicitus, in subiecto adesse concipitur, nihil sane concipitur, quod subiecto ullo modo violentum sit, quaecumque tandem forma vel quasiforma et realitas ei inest; ubi primum vero talis appetitus inclinationisve oppositio contra formam vel quasi-formam quae subiecto inest adesse deprehenditur, ilico etiam deprehenditur subiecto vim quandam vel violentiam illatam esse.

248. Patent hinc tria: unum, illud involuntarium, quod privative dicitur, nullam per se dicere violentiam; quod vero contrarie et proprie involuntarium est, id omne etiam violentum esse. — Alterum, latius violentum patere quam involuntarium proprie dictum. Nam quod involuntarium contrarie est, ad id restringitur, quod est contra appetitum elicitum; violentum vero et hoc comprehendit, et porrigit sese ad omne illud etiam, quod est contra innatum et naturalem appetitum, sive activum sive passivum. Unde illud invenitur in solis entibus cognoscitivis, hoc vero in omnibus omnino entibus praeter Deum absolute loquendo usuvenire potest. — Tertium est, violentum illud, quod est contra appetitum elicitum, admittere, sicut involuntarium contrarie et proprie, divisionem in id, quod est violentum simpliciter, et in id,

[1] Contra hoc sentit *Vasquez* hic disp. 25, c. 3, *Granado* tract. 2, disp. 5, alii, qui omnes negant violentiam fieri posse contra appetitum mere passivum subiecti. At immerito. Cf. inter alios *Marin* tract. 6, disp. 3, sect. 1, n. 4; *Salmantic.* hic disp. 5, dub. 1, § 2, n. 2 et 3; et praecipue *S. Thom.* 1, 2, q. 6, a. 4 ad 2.

quod est tantum secundum quid violentum. Unde illa, quae solo metu fiunt, prouti saepissime sunt involuntaria secundum quid, licet sint voluntaria simpliciter, ita etiam sunt in his casibus secundum quid violenta.

249. Attamen circa id, quod modo altero et tertio loco dictum est, cavendus error. Etenim minime putandum est *propter solam oppositionem ad aliquem appetitum entis innatum* iam id omne, quod a causa extrinseca contra hunc appetitum innatum in eo fit, ipsi enti esse simpliciter violentum. Potest enim fieri et saepe fit, ut ipsum hoc, quod opponitur appetitui cuidam innato et naturali, sit secundum appetitum entis elicitum efficacem *et superiorem*, v. g. in chirurgica operatione hoc saepe usuvenit. Est porro superior hic appetitus vere *appetitus entis dominans et simpliciter;* quare secundum ipsum in casu diiudicare oportet, quid enti simpliciter violentum sit, et quid sit ipsi simpliciter non violentum. — Unde neque iure censetur enti simpliciter violentum esse, quidquid alicui appetitui innato entis secundum certum quendam et inferiorem tantum respectum considerati repugnat, quando simul inest ipsi alius naturalis appetitus, ut est praecise ens talis, i. e. superioris speciei. Unde invicem fieri potest, ut homini aliqua simpliciter violentia inferatur, licet id, quod infertur, naturali et inferiori eius appetitui plane respondeat et placeat, quoniam scil. superior elicitus et de se efficax appetitus voluntatis ei adversatur. Nam quae est voluntatis potestas et amplitudo, fieri potest, ut affectus elicitus efficaciter etiam in id tendat, quod homínis appetitui inferiori, innato et naturali plane contrarium est.

250. *Dices:* Quae modo priore loco dicta sunt, videntur demonstrare mortem martyribus violentam simpliciter non fuisse. Atqui hoc est contra definitionem martyrii. Ergo. — *Maior ostenditur.* Appetebant martyres mortem secundum superiorem voluntatem. Atqui secundum dicta diiudicandum est, quid sit violentum simpliciter ex oppositione ad voluntatem superiorem et dominantem. Ergo. *Respondetur: Nego mai. Ad*

probationem: Dist. mai.: nolebant illicita operatione effugere vel *impediri mortem suam, conc. mai.;* volebant positive et *de se efficaciter* sibi mortem a tyranno inferri, *nego mai. Dist. min.:* Quid violentum simpliciter sit, diiudicandum ex positiva et de efficaci voluntate superiore et dominanti, *conc. min.;* ex mere permissiva voluntate, *nego min.*

251. *Coactum* fere coincidit cum involuntario proprie dicto vel contrarie sumpto. Significat enim illatam subiecto vim *contra elicitum eius appetitum* (a causa mere extrinseca). Et quoties quidem hic appetitus causae illi extrinsecae *de se* efficaciter resistit, adest coactio simpliciter; quoties vero subiectum repugnat quidem aliqualiter causae illi, sed minus, habetur coactio secundum quid. — Notetur tamen interdum vocem cogendi ibi usurpari, ubi proprie vox necessitandi usurpanda fuit. De hac vocum commutatione supra plura dixi.

252. Ex dictis liquet, quomodo sese id, quod necessarium est, ad involuntarium (proprie dictum), coactum, violentum habet. Cum illud dicatur necessarium esse, quod est ad unum determinatum atque indifferentia ad plura careat, omne quidem, quod simpliciter aut involuntarium aut violentum aut coactum est, est quoque necessarium; minime vero omne necessarium est aut simpliciter violentum aut simpliciter involuntarium aut coactum simpliciter. Saepe enim ipsum naturale est, saepe etiam voluntarium, v. g. amor beatificus motusque voluntatis indeliberati.

Quaestio secunda.

Quae causae violentiam valeant exercere, atque in specie, num prima causa suis creaturis possit omnino violentiam inferre.

253. Posse creatas causas, quae aliis validiores sunt, his violentiam saepe inferre, praesertim in membris et facultatibus ipsarum externis, nemo ambigit. Certum enim est experientia. — Certum etiam hoc est, nullam creatam causam posse nec voluntati nec etiam intellectui nostro *ut sic simpliciter et directe* ullam adhibere violentiam, quoniam certis rationibus

constat unum Deum posse immediate et directe in voluntate atque etiam in intellectu nostro operari, inque ea directe influere[1].

Enascitur vero hic quaedam quaestio generalis. Innititur ipsa naturali habitudine omnis causae secundae ad causam primam. Quaeritur, fierine omnino possit, ut prima causa ulli secundae causae impliciter violentiam inferat.

254. Atque restringemus quidem hoc loco quaestionem ad violentiam, quae fit *contra appetitum rebus innatum et naturalem.* Prorsus enim manifestum esse videtur id, quod in creatura rationali etiam divinitus fit, *illa creatura tota virtute eliciti appetitus in contrarium nitente,* inesse ipsi simpliciter violento modo. Salmanticenses quidem theologi hic disp. 5, dub. 2, § 2, n. 26 cum aliis Thomistis explicite docent oppositum. Contendunt etiam in appetitu elicito rationalis creaturae valere illam doctrinam, quam ceteroquin ut universaliter veram tradunt: nulli creaturae a Deo posse ullam umquam fieri simpliciter violentiam, seu, quod pro eodem sumunt, nihil posse ulli creaturae esse simpliciter violentum, dummodo ipse Deus sit, qui illud in ea operatur. Esse enim creaturam etiam rationalem una cum suo intellectu et sua voluntate vi naturae non minus promptam ad oboediendum Deo in omnibus, quaecumque ipse in iis facere vult, quam ceteras omnes creaturas. In his autem nihil operari Deum violentum, utut ceteroquin specifico et proprio eorum appetitui ipsum illud, quod operatur, opponitur. — At quisnam, quaeso, iure crediderit poenas inferni a Deo damnatis spiritibus mediante igne, ut instrumento divinae iustitiae, inflictas ipsis non esse simpliciter violentas, quippe quibus totis suis voluntatibus repugnent? Hoc ipsum tandem, quod rem attinet,

[1] Circa voluntatem haec doctrina est certior. Cf. *S. Thom.* 1, q. 106, a. 2; q. 111, a. 2; De verit. q. 22, a. 9; Contra gent. l. 3, c. 88, n. 4 et 5. Circa intellectum cf. De malo q. 16, a. 11 et ad 9; 1, q. 111, a. 1; De verit. q. 11, a. 3, potissimum ad 11 et 12. Circa totum cf. *Suarez,* De angelis l. 6, c. 16.

fatentur etiam Salmanticenses l. c. n. 27, quamvis modum loquendi improbent. Fatentur, inquam, creaturae rationali posse fieri divinitus violentiam, quatenus est peccabilis et potest Deo resistere per affectum inordinatum.

255. Ut igitur fundamentum totius huius controversiae, quae ceteroquin de se non adeo magni in se momenti est, intellegatur, memoranda est quaedam doctrina et apud S. Thomam et apud ceteros omnes Doctores frequentissima simul et gravissima, et quae generatim loquendo sine dubio est vera, de duplici quae in omnibus creaturis inveniatur potentia. Una est singulis creaturis, qua tales seu huius praecise generis ac speciei creaturae sunt, propria vereque specifica, atque ipsa proditur, quae sit vera uniuscuiusque rei indoles et natura propria. Vocatur haec et est creaturae potentia (simpliciter) naturalis. Altera potentia omnibus promiscue creaturis competit atque universaliter inest. Per ipsam subsunt suo conditori Deo atque ita oboediunt, ut ipso volente atque operante aut talia passive in se sustineant atque suscipiant, aut talia item iuvante Deo ipsae active operentur, ad quae indoles earum specifica natura sua se non extendit neque porrigitur. Haec est atque vocatur potentia oboedientiae vel potentia oboedientialis [1].

[1] Cf. *S. Thom.*, De potent. q. 1, a. 3 ad 1; q. 1 De virtute a. 10 ad 13; in Sent. l. 4, dist. 8, q. 2, a. 3 ad 4; l. 1, dist. 42, q. 2, a. 2 ad 4; l. 2, dist. 18, q. 1, a. 2; 3, q. 1, a. 3 ad 3 etc. — *Suarez*, Metaph. disp. 43, sect. 4, n. 16; De incarn. disp. 31, sect. 6 per totam. *Ripalda*, De ente supern. disp. 8, sect. 4, praesertim n. 21, et disp. 32. *Kleutgen*, Theol. der Vorzeit IV, n. 480 sqq. *Scheeben* l. c. l. 3, § 171; quam vero hic n. 921 ad 3 (cf. ibid. n. 784) Molinistis adscribit doctrinam, quasi docuerint in operibus supernaturalibus opus partim proficisci a natura partim a gratia, quasi non totum et integrum opus sit secundum eos simul a natura et gratia, seu a natura ut est gratia elevata et confortata: eam Molinistis immerito imponit. Cf. inter alios *Ruiz*, De praedest. disp. 22, sect. 5; *Suarez*, De incarn. disp. 31, sect. 6; *Palmieri*, De grat. actuali thes. 17. Ripalda autem etsi (De ente supern. disp. 31, praesertim sect. 4, n. 18) rationes vitalitatis et libertatis in opere supernaturali causae creatae ut principali adscribit, qui modus loquendi non probatur, tamen re ipsa

256. Pro duplici autem hac potentia Salmanticenses (l. c. n. 16), Gonet (Clypeus, De voluntario disp. 1, n. 82), aliique apud ipsos opinantur vindicandam esse rei creatae omni *duplicem etiam appetitum seu duplicem inclinationem entitativam,* atque has inclinationes inter se comparant. Una harum inclinationum dicitur atque est *inclinatio in bonum proprium atque specificum* uniuscuiusque rei, seu est eius inclinatio seu *appetitus naturalis;* altera dicitur esse *inclinatio rei ad oboediendum Deo* seu inclinatio creaturae oboedientialis. De his autem inclinationibus inter se comparatis hoc modo pronuntiant, ut posterior haec seu oboedientialis inclinatio principetur priori illi atque simpliciter naturali. Unde concludunt fieri non posse, ut, quidquid tandem divinitus in aliqua re naturali fit, id rei umquam sit simpliciter violentum, quippe quod, quantumcumque ceteroquin particulari et naturali inclinationi rei adversatur, praevalenti tamen creaturae inclinationi generali et plane praecipuae, quae est oboedientialis, semper sit consentaneum.

257. Hoc vero ipsum num recte dicatur, plures dubitant [1]. Et manifestum quidem est recte adscribi substantiae creatae omni tendentiam quandam atque adeo etiam appetitum quendam, licet metaphorice tantum dicatur, in proprium bonum, hoc est, in omnes eas perfectiones retinendas vel acquirendas omnesque eas actiones exercendas, ad quas habendas vel exercendas res est ab ipsa natura instituta. Hic enim in proprium bonum nisus omni creatae substantiae essentialis est. At quoniam praeter naturam specificam indolemque propriam omnis rei atque insuper praeter quaedam accidentia

---

nihil admodum diversum ab aliis Molinistis docet, ut legenti patebit. Cf. de hac re opus nostrum: De cooperatione Dei, p. 173 in nota. — Cf. vero imprimis *S. August.,* De Gen. ad litt. l. 9, c. 17, n. 32 sq.; Contra Faustum Manichaeum l. 26, c. 3.

[1] Cf. inter alios *Suarez* hic tract. 2, disp. 2, sect. 3. *Tanner* disp. 2, q. 1, dub. 4, n. 51. *Vasquez* 1, 2, disp. 25, c. 4. *Raynaud* l. c. dist. 2, q. 1, a. 1; et praesertim *Gormaz,* Cursus theolog. hic disp. 7, sect. 1, n. 225 sq. et sect. 2, n. 238 sqq. etc.

plane particularia, quae omnia ad appetitum naturalem rei pertinent, nihil physicum in rebus singulis videtur inveniri, quod possit iure inclinatio rei oboedientialis reputari, quaeritur merito, quid tandem haec oboedientialis inclinatio in re sit.

258. Atque principio quidem, si oboedientialis potentia perfecto ac proprio sensu potentia esset, concedendum sane esset coniungi ei certam quandam et physicam inclinationem vel appetitum in aliquid. Est enim *potentia proprie talis* proximum quoddam alicuius vel operationis vel receptionis *principium naturaliter ad haec ipsa agenda vel recipienda ordinatum.* Ab hac autem alicuius principii in aliquid naturali ordinatione ratio tendentiae et inclinationis in id ipsum separari nequit; est enim re utrumque prorsus idem. Sed ipsum hoc videtur prohibere, quominus rebus veram quandam *inclinationem* entitativam *oboedientialem* adscribamus; siquidem apud theologos in confesso est oboedientialem potentiam tantummodo diminuto et imperfecto sensu potentiam esse; est enim secundum veritatem aliud nihil quam ipsa naturalis entitas rei eiusque naturalis virtus, quatenus *positivam* dicit *possibilitatem,* ut operante atque iuvante Deo vel in ipsa aliquid fiat vel ipsa aliquid operetur, ad quod naturaliter nullum ordinem habet, *propter unam illimitatam Dei potentiam*[1]. Mera autem possibilitas, etiamsi concipitur ut in re vere exsistens atque positiva, si tamen caret omni ordinatione in aliquid et si tantummodo hoc involvit, ut Deus pro illimitata sua potentia possit aliquid facere in ipsa vel producere per ipsam, quod plane extra ambitum naturalis eius tendentiae constitutum est, profecto neutrum dicit, nec inclinationem entitativam rei in id, quod in ea aut per eam producitur, nec vere et proprie dicit aliquam entitativam inclinationem seu propensionem rei, quam possumus iure naturale desiderium rei ad oboediendum Deo interpretari. Ceterum omne alicuius rei naturale desi-

[1] Cf. *Ripalda,* De ente supern. disp. 8, sect. 4, n. 21 et disp. 32, ceterosque auctores supra in nota ad n. 255 laudatos.

derium, saltem per se, debet expleri. Hoc autem indoli potentiae oboedientialis repugnat. Ergo ob potentiam oboedientialem nulli rei naturale quoddam desiderium est adscribendum [1].

[1] Cf. *S. Thom.*, De verit. q. 8, a. 4 ad 13: „Aliquid est in potentia ad alterum dupliciter. Uno modo in potentia naturali, et sic intellectus creatus est in potentia ad omnia illa cognoscenda, quae suo lumine naturali manifestari possunt. . . . Quaedam vero potentia est oboedientiae tantum, sicut dicitur aliquid esse in potentia ad illa, quae supra naturam Deus in eo potest; *et si talis potentia non reduciter ad actum, non est potentia imperfecta.*“ — Salmanticenses (l. c. n. 18) S. Thomae non immerito amplius aliquid quam modo concessimus adscribunt. Et sane S. Thomas explicite tradit inesse omnibus creaturis duplicem inclinationem, scil. praeter illam, qua naturaliter tendunt in proprium bonum, insuper alteram distinctam, qua non minus naturaliter nituntur inservire bono communi et universali, atque adeo Deo, qui bonum est omnium universalissimum, et cuius sunt et propter quem sunt omnia, quaecumque praeter ipsum exsistunt. Ait enim S. Doctor 1, q. 60, a. 5 in corp.: „Unumquodque in rebus naturalibus, quod secundum naturam hoc ipsum, quod est, alterius est: *principalius et magis inclinatur in id, cuius est, quam in se ipsum.* — Et haec inclinatio [principalis] naturalis demonstratur ex his, quae naturaliter aguntur. Quia unumquodque sicut agitur naturaliter, sic aptum natum est agi, ut dicitur in secundo Physicorum. — Videmus enim, quod naturaliter pars se exponit ad conservationem totius corporis. Sicut manus exponitur ictui absque deliberatione ad conservationem totius corporis. Et quia ratio imitatur naturam, huiusmodi imitationem invenimus in virtutibus politicis. Est enim virtuosi civis, ut se exponat mortis periculo pro totius civitatis conservatione. Et si homo esset naturalis pars huius civitatis, haec inclinatio ei esset naturalis. Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc continetur etiam angelus et homo et omnis creatura, quia omnis creatura naturaliter secundum id, quod est, Dei est, sequitur“ etc. Eadem docet 2, 2, q. 26, a. 3. Cf. De potentia q. 6, a. 1 ad 17 et 18. Quid ad hoc dicemus? Negari non potest S. Doctorem eam his locis docuisse sententiam, quam ei Salmanticenses et alii adscribunt. Porro etiam hoc admittimus, quod S. Thomas principii loco statuit: ex iis, quae naturaliter aguntur, recte colligi rei, de qua agitur, naturalem inclinationem, dummodo tamen actio et motus vere et proprie illi rei naturalis, i. e. ab intrinseca et naturali indole creatura profecta, sit. Quae vero iam apud S. Thomam sequuntur quibusque probatio huius sententiae continetur: praeter inclinationem particularem in proprium bonum inesse omni rei creatae insuper inclinationem quandam quasi generalem ad bonum universale, atque adeo ad oboediendum bono universalissimo, quod est Deus, quae inclinatio propriae entis inclinationi praevaleat: ea prorsus efficacia esse non video.

259. Sed quid, si ita est, iam dicemus de locis frequentibus divi Thomae, quibus negat quicquam eorum, quae Deus

---

Et quod ad primum S. Thomae argumentum attinet, quod analogia quadam continetur: verum est illud, quod vere et proprie rationem partis habet, exponi natura incitante et conaturaliter ab animantibus vel certo interitui, ut se tota conservent. Neque tamen tunc ipsa se pars pro bono communi, i. e. totius, exponit, licet S. Thomas ita loquatur, sed pars ab animante, in specie ab homine, appetitu elicito pro bono totius exponitur; nec hoc, quantum apparet, fit ob inclinationem, quae in ista parte est, sed quae in appetitu, qui praeest toti animanti, invenitur et viget. Quare non satis liquet, quomodo hoc exemplo doceatur in brachio v. g. duplicem inclinationem seu appetitum inveniri, particularem unum in suum bonum suamque conservationem, universalem quasi et quodammodo oboedientialem alterum in bonum et salutem totius corporis. Hoc autem necessario ostendendum erat, ut hoc exemplo doctrina proposita evinceretur.

Neque id, quod Caietanus contra Scotum pro validitate argumenti profert, prorsus satisfacit. Ait hoc naturaliter fieri. Inde concludendum esse in parte quoque ipsa inveniri naturalem inclinationem, ut ita, pro salute totius, exponatur. Nam hoc modo naturaliter, i. e. natura incitante, etiam bona fortunae resque nostras pro nostra salute exponimus; nemo tamen propterea rebus ipsis naturalem quandam inclinationem adscribet, ut ita pro nobis exponantur.

Alterum porro quod S. Thomas affert exemplum videtur ex alio capite deficere. Sine dubio virtuosus civis pro totius reipublicae salute sese mortis periculo obicit, atque hoc facit eo appetitu, qui in ipso est; facit enim hoc rationali appetitu. At tantum abest, ut id appetitu mere naturali faciat, ut appetitu elicito, deliberato et prorsus libero, etiam quoad specificationem actus, opus sit. Unde videtur sequi doctrinam incidentem huius articuli: „Unumquodque in rebus naturalibus, quod secundum naturam hoc ipsum, quod est, alterius est, principalius et magis inclinatur in id, cuius est, quam in se ipsum", quando de vera inlinatione in parte vel quasi-parte ut sic semper exsistenti intellegitur, non satis firmis argumentis stabiliri.

Et profecto quid tandem illa in bonum commune inclinatio in ente irrationali est aut esse potest? Verum quidem est bruta animalia non in unum proprium bonum tendere, sed etiam in bonum speciei, quod utique bonum quoddam commune appellari potest. Neque tamen ne in id quidem tendunt ullo modo sub ratione boni communis et boni speciei, sed quatenus ipsa actio generandi, quae bono speciei inservit, ipsis admodum delectabilis et iucunda est. Ergo prosequentia proprium bonum commune bonum promovent materialiter, neque tamen inclinatione, quae est ab inclinatione in proprium bonum distincta, sed ipsa hac. Simili modo una species promovet frequentissime in rerum natura bonum alterius speciei,

praeter ordinem rebus inditum in iis facit, ipsum contra naturam simpliciter facere; quin immo id ipsum esse ipsis aliquo saltem modo naturale; quando quidem ab eo procedat, qui omnium rerum creator et conditor sit, et qui omni rei modum, numerum ordinemque naturae praefigat? (*S. Thom.*, Contra gent. l. 3, c. 100 in fine[1].)

Respondemus haec vere dici posse, dummodo tamen ne de natura particulari alicuius entis, sed de natura, ut dicit complexum omnium causarum, intellegatur; ad eum modum, quo S. Thomas ipse suam sententiam explicavit De verit. q. 13, a. 1 ad 2 et De potentia q. 6, a. 1 ad 1[2]. — Dicimus itaque nihil aliud videri S. Thomam locis illis tradere voluisse quam hoc: quamvis aliquid in aliqua creatura a Deo factum peculiari indoli illius creaturae, qua talis est, omnino contrarium adeoque etiam ipsi ut sic violentum sit, idem tamen consentaneum esse semper universalissimo rerum ordini,

---

sed semper sectando proprium bonum. — Ut rem absolvam, consequi mente non possum, quid illa distincta et vera inclinatio sit, qua omnes prorsus creatae substantiae dicuntur prosequi bonum divinum praeter et contra bonum proprium; simul tamen fateor inveniri in omnibus possibilitatem quandam positivam, qua movente Deo aliquid possunt operari et pati, ad quod ipsarum naturalis virtus et propensio minime extenditur.

[1] Cf. Contra gent. l. 3, c. 100; 1, q. 105, a. 6 ad 1; 1, 2, q. 10, a. 4 ad 2; 3, q. 44, a. 2 ad 1; De potentia q. 6, a. 1 ad 1; ibid. q. 1, a. 3 ad 1 etc.

[2] Posteriorem hunc locum exscribam: „Ad secundum dicendum, quod *duplex est natura;* scil. *particularis*, quae est propria uniuscuiusque rei, *et universalis*, quae complectitur totum ordinem causarum naturalium. Ex hoc dicitur esse dupliciter aliquid secundum naturam vel contra naturam, uno modo quantum ad naturam particularem, alio modo quantum ad universalem. . . . Quia igitur ordo universalis causarum hoc habet, ut inferiora a suis superioribus moveantur, omnis motus, qui fit in inferiore natura ex impressione superioris, . . . est quidem naturalis secundum naturam universalem, non autem secundum naturam particularem, nisi a superiori sic imprimitur in naturam inferiorem, ut ipsa impressio sit eius natura (cf. 1, 2, q. 10, a. 4 ad 2). Et sic patet, quomodo ea, quae a Deo in creaturis fiunt, possunt dici secundum naturam vel contra.“ Doctrina in quaestionibus „De veritate“ l. c. vix non ad verbum congruit. Unde supervacaneum est eum etiam locum transcribere.

qui consideratur ex ordine, quem Deus ad omnes omnino creaturas ut earum conditor, gubernator et provisor habet, seu quem potius creaturae omnes ad ipsum habent; et proinde id ipsum etiam huic particulari rei aliqualiter consentaneum esse, quatenus non praecise secundum se, sed *prouti praecise huius ordinis universalissimi pars est,* spectatur. Et quoniam hunc universalissimum ordinem, qui simul ex Deo, ut omnium rerum conditore et fine supereminenti, et omnibus creaturis ut partibus componitur, usu frequenti etiam naturam appellamus, dici vere potest nihil posse facere Deum in creatura, quod simpliciter contra naturam sit, i. e. contra universalissimam naturam. Nam cum omnes creaturae potissimum ad hoc a Deo institutae sint, ut Deo eiusque intentioni pro eius arbitratu inserviant, omne illud aliquo modo creaturae consentaneum et naturale est, quod ipse eius conditor in ipsa ad suam gloriam operatur. Cf. 1, 2, q. 10, a. 4 ad 2. — Neque quae maxime copiose Contra gent. l. 3, c. 100 afferuntur a S. Doctore argumenta, aliquid amplius evincunt. Minime omnium videntur evincere hoc, inesse omni rei creatae praeter particularem et propriam inclinationem inclinationem quandam *veram* quasi generalem ad oboediendum Deo, quae illi praevaleat. — Nec quem S. Thomas tum hic (c. 100) tum alias (v. g. 3, q. 44, a. 2 ad 1) laudat S. Augustini locum aliud aliquid eloquitur. Tradit enim S. Augustinus Contra Faustum Manichaeum l. 26, c. 3 duo; unum hoc: „Deus creator et conditor omnium naturarum nihil contra naturam facit; id enim erit cuique rei naturale, quod ille fecerit, a quo est omnis modus, numerus, ordo naturae.“ Secundum igitur hunc modum, quatenus operatur ut supremus et absolutus dominus et finis totius naturae, Deus nihil contra naturam facit. Nam naturale est creaturae, ut Deo omnino subsit. Facit tamen simul alia ratione contra naturam. Etenim „contra naturam non incongrue dicimus aliquid Deum facere, quod facit contra id, quod novimus in natura. Hanc enim etiam appellamus naturam, cognitum nobis cursum solitumque naturae, contra

quem Deus cum aliquid facit, magnalia vel mirabilia appellantur.“ Haec de quaestione non adeo gravi, quae teste Suarezio l. c. (sect. 3, n. 4) plurimum habet de nomine, plus quam satis diximus.

Quaestio tertia.

Voluntas nostra num et quot modis a Deo violentiam pati possit.

260. Voluntas dupliciter hic consideranda est: aut ut est quaedam res, quae ut ceterae omnes res habet certum quendam appetitum innatum; aut quatenus est talis praecise res, quae etiam habet appetitum elicitum, atque potest 1° actus intrinsecus voluntarios atque etiam liberos elicere; quae potest 2° sibi aliisque facultatibus actus imperare.

Ob priorem considerationem quaerendum de privationibus, possitne voluntas violentiam pati privatione actuum. Nam de positivis formis, qui actus vitales non sunt, quatenus voluntati, sicuti ceteris rebus, violenter inesse possunt, satis diximus. Ob considerationem alteram quaeritur 1°, fierine possit, ut voluntati in ipsis eliciendis actibus violentia fiat; quod idem alio modo quaeritur, num voluntas in eliciendis actibus, saltem a Deo, cogi queat; 2° num in actibus imperatis, ut tales sunt, violentia locum habere possit.

Dico 1°: In privatione seu carentia actuum voluntas creata ab uno Deo simpliciter vim pati potest.

Cur restringitur assertum ad solum Deum? seu cur negatur ullam creaturam posse voluntatem alterius actu suo violenter privare? Propterea ad solum Deum assertum restringitur, quoniam praesentibus in voluntate omnibus iis momentis, quae praerequiruntur, ut vera *physica* privatio actus atque adeo violentia in tali privatione omnino locum habere in voluntate possit, fieri non potest, ut ullum creatum agens praeter ipsam voluntatem impediat adhuc positionem actus voluntatis interni. — Quid vero ita? Quoniam, ut absentia alicuius actus rationem verae et physicae privationis in voluntate habeat, necesse est adsint omnia ea, quae saltem ex parte ipsius subiecti agentis ad actum praerequiruntur. Nam omnis vera privatio dicit absentiam formae seu quasi-formae, quae pro indole subiecti, de quo agitur, potest *et debet* hic et nunc ei inesse. Non autem debet ullo modo actus inesse in voluntate pro indole huius subiecti, quando hoc subiectum, i. e. voluntas, caret vel ex ipsa sua parte ea quae necessaria

est ad eliciendum actum praeparatione et dispositione. — Quod autem ad vim vel violentiam attinet, quae simpliciter dicitur, etiam ipsa supponit in subiecto adesse simpliciter appetitum oppositi sive elicitum sive innatum. Modo agimus de violentia contra innatum appetitum voluntatis. Iam vero ex ipsa natura rerum nullum agens simpliciter appetit edere actionem vel actum appetitu innato, nisi saltem ex parte sua constitutum est in actu primo completo, i. e. nisi ex parte saltem sua seu ex parte potentiae omnia praerequisita ad agendum adsunt. Ergo et privatio et violentia contra appetitum innatum subiecti requirunt, ut locum habere possint, actum primum completum ad actum saltem ex parte subiecti agentis. Hic autem si actus primus perfecte praesens est, iam unus est Deus, qui actum voluntatis internum praeter ipsum agens cohibere possit; idque ob duplicem rationem: 1° quia ipse solus potest directe in voluntatem influere; 2° quia ipse solus potest adhuc id subtrahere voluntati, quod ipsi, etsi ex parte sua maxime parata est ad agendum, tamen summopere adhuc est necessarium, ut reapse agat, concursum simultaneum. Merito igitur dictum est, si voluntas omnino vim vel violentiam simpliciter pati potest privatione vel carentia alicuius actus, id a Deo proveniat, necesse esse; nullam vero creaturam id posse.

261. Quaeritur iam, quid reapse in hac re Deus possit. Ut hoc liqueat, oportet nos voluntatis actum sub duplici illo respectu considerare, qui omni vitali actui proprius est, et sub respectu emanationis actus a potentia seu productionis vitalis actus per potentiam, et sub respectu susceptionis et inhaesionis actus in potentia, seu quatenus actus voluntatis in facto esse, ut aiunt, inhaeret potentiae atque informat ipsam per modum qualitatis et affectionis actualis.

Circa primum sententia est multorum theologorum, privationem actus voluntatis, quatenus hic praecise actionem vel productionem dicit, non posse voluntati umquam violentam esse. Argumentantur fere hoc modo: 1°. Quoties agens, in specie voluntas actione caret propter naturalem suam imperfectionem, quia aut omnino incapax est ad eam actionem producendam aut propter defectum alicuius praerequisiti ex ipsa parte sua, certo non habetur in carentia actus violentia. Nam in huiusmodi condicione entia non operari seu actionem non edere plane naturae eorum consonum est. Hoc concedere oportet. — Porro 2° neque tunc violentiam adesse dicunt, quando voluntas ex sua parte omnino parata ad agendum caret actione ob subtractum conaturale auxilium seu concursum Dei. Nam, ut hac via violentia haberetur, alterutrum dicendum esset: aut ponenda est violentia in ipsa negatione concursus ut sic, aut ponenda est et in hac re, quod voluntas actione caret concursu divino subtracto. Neutrum dici potest. Non prius; quoniam nulli creato agenti, utut ex parte sua ad agendum maxime paratum est, concursus a Deo stricte debetur. Ergo deest omne fundamentum ad asserendam in privatione concursus violentiam. — Quod deinde ad alterum attinet, ad carentiam actionis divino concursu iam subtracto, ea sane carentia non violenta, sed naturalis est. Pertinet enim

ad intrinsecam et *essentialem* imperfectionem omnis creati agentis, ut agere non possit nisi prima causa simul in actionem influente. Ergo quod agens secundum subtracto influxu primae causae non agit, id non contra eius indolem et naturam est, sed est eius indoli et naturae plane conforme. Qui igitur hic violentiam loquamur?[1]

262. Respondemus ad ea, quae modo, altero loco, dicta sunt. *Ad 1,* verum esse concursum divinum nulli creato agenti stricta iustitia a Deo deberi. At neque hic de morali vel iuridico debito agitur, sed de debito conaturalis exigentiae. Hoc autem debitum hic plenissime ex supposito adest. Hoc porro debitum si negares ad violentiam fundandam sufficere, deberes etiam negare violentam esse condicionem corporis humani, si ad recipiendum animum rationalem plene paratum ipso careat; deberes negare condicionem animi esse violentam, si divinitus careat potentiis propter auxilium Dei subtractum, in hypothesi scil. quod potentiae ipsa animi substantia emanant et re distinguuntur; item negare deberes veram de se violentiam fieri animo immediate divinam essentiam intuenti, si ob concursum Dei denegatum actibus conaturalibus amoris et gaudii beatifici privetur. Nam his omnibus subiectis id, quo privantur, non competit nisi debito conaturalis exigentiae. Quis autem haec iure concesserit? Ergo. — *Ad 2* respondemus impossibile quidem esse creatae omni potentiae, ut ipsa eliciat actionem suam concursu Dei subtracto; at hoc ipsum, quod concursus Dei ipsi in casu subtrahitur, esse contra naturam exigentiamque talis potentiae. Unde carentia actionis in concreto videtur esse tali potentiae violenta. Nam potentia ita affecta utrumque conaturaliter exigit, et concursum Dei et actionem, seu potius concursum ratione actionis, quam potentia de se et primario respicit et postulat; consequenter vero etiam postulat et exigit concursum, quia sine eo actio esse non potest. Cf. *Marin* l. c. disp. 3, sect. 3, n. 24. — Ceterum quod multi recentiores in hac quaestione a nobis dissident, videtur magnam partem causam habere in ipsorum opinione de concursu Dei praevio. Inde enim fit, ut non valeant concipere agens creatum ex sua parte plene ad agendum paratum nondum exhibito concursu praevio Dei. Quoties vero agens ne ex parte sua quidem ad agendum plene paratum est, sane actionis absentia nec physicae privationis nec violentiae rationem stricte loquendo induere potest.

263. Ad alterum momentum venimus, quod in omni actu vitali usuvenit, scil. ad actum vitalem, prouti consideratur in facto esse, et prouti potentiae formaliter inhaeret eamque informat. Eius etiam carentiam dico voluntati violentam esse, quoties ob solum subtractum Dei concursum actus deficit. Hoc ex dictis a fortiore colligitur. Nam si potentia vitalis ex parte sua plene ad agendum instructa exigit titulo conaturalis exigentiae actionem, et ne ab extrinseco actione sua privetur, sane actionem non propterea solum exigit, quia est quaedam productio seu actio praedica-

---

[1] Cf. *Suarez* hic disp. 2, sect. 2, n 6; cf. sect. 3, n. 4; *Ioann. a S. Thoma* hic disp. 4, a. 1, n. 32 sqq. *Duvall.* in 1, 2, q. 1, a. 2.

mentalis, sed maxime eam exigit et postulat ratione termini producendi, qui est affectus quidam animi formaliter potentiae inhaerens eamque informans. Et profecto velle et amare (similiter atque cognoscere et intellegere) in omni causa creata utrumque dicit, et e principio intimo vitae active prodire et in eodem ut in subiecto inhaesionis et informationis manere; si alterutrum deficit, affectus adesse non potest. Quare si v. g. voluntas videntis Deum affectum amoris Dei conaturaliter postulat, utrumque postulat, et ut talis amor vitaliter producatur, et ut sibi talis amor ut subiecto informando inhaereat, quorum si unum in casu ob solum concursum Dei subtractum deest, ea privatio videtur rationem violentiae habere, quia est a principio extrinseco contra appetitum conaturalem subiecti. — Similiter in casibus similibus dicendum.

264. *Dico 2°:* Potest quidem voluntas in actibus eliciendis, etiam praelucente iudicio indifferenti, a Deo necessitari; neque tamen in actibus eliciendis umquam potest cogi.

Priorem partem asserti, de qua supra iam plura diximus, plures recentiores, praesertim Thomistae, negant. Cf. de his inter alios *Suarez,* Proleg. I de gratia c. 4 et 5, ubi plures graves Thomistas eam partem negantes laudat. Adde his *Salmant.* hic disp. 5, dub. 3, n. 43; *Billuart,* alios[1]. Negant ipsam quoque *Vasquez* P. 1, disp. 99, c. 8, n. 52; disp. 98, c. 5, n. 32, alio tamen fundamento quam Thomistae utens; *De San,* De Deo uno n. 209, qui gravibus verbis in adversarios invehitur. — Pro nostra sententia inter alios suffragium ferunt: *S. Thom.* hic q. 6, a. 4 ad 1; De verit. q. 22, a. 8 et 9; *Suarez,* Proleg. I de gratia c. 4 et 5 et hic tract. 2, disp. 2, sect. 4, P. 3, n. 12 sqq.; cf. De vera intellig. auxilii efficacis c. 23, § „Scio modernos"; De auxiliis l. 1, c. 2, n. 4; *Didacus Ruiz,* De scientia Dei disp. 53, sect. 3; *Bellarm.,* De grat. et lib. arbitr. l. 4, c. 11, § „Tertio"; ex Thomistis: *Dominicus Soto,* De natura et grat. l. 1, c. 16; *Barth. Medina* hic 1, 2, q. 6, a. 4, concl. 2.

265. Rationes adversariorum primariae sunt hae: 1ª. Definitio liberi actus voluntatis haec est, ut actus liber voluntatis sit actus intrinsecus voluntarius cum praelucente in-

[1] Cf. etiam *Bannez* in 1, q. 19, art. 10, § „Documentum tertium" sq., qui teste Suarez hoc primus docuit.

differenti iudicio elicitus. Ergo quamdiu hoc iudicium indifferens rationis perstat, fieri nequit, ut actus voluntatis non libere eliciatur. — *Prob. cons.* Nam re ita se habente, libertas eatenus ab actu voluntatis elicito abesse posset, quatenus actus hic elicitus intrinsecus voluntarius non esset. Iam vero hoc absurdum est. Esset enim idem atque voluntas volens non volens, voluntas sese vitaliter et libere in aliquid inclinans et movens, et non se ita inclinans et movens. — 2ª ratio est haec: Obiectum voluntatis est bonum cognitum. Ergo quamdiu bonum non cognoscitur ut necessario amandum, nequit necessario amari. Ergo quamdiu iudicium rationis indifferens manet, fieri non potest, ut in actum voluntatis necessitatis cadat. — *Prob. prior consequentia.* Si bonum tantummodo ut cognitum amari potest, sane fieri non potest, ut magis alioque modo ametur, quam cognoscatur. Ergo tum demum, quando proponitur ut necessario amandum, potest amari necessario. — Provocant 3° adversarii etiam ad doctrinam Aquinatis (1, 2, q. 17, a. 1 ad 2 et 1, q. 83, a. 1). Quibus in locis Aquinas docet ideo voluntatem posse libere operari, quia ratio potest de obiecto diversas conceptiones boni et mali formare, deque obiecto cum indifferentia iudicare. Ergo dubium nullum S. Thomam in sententia fuisse, manente iudicio de obiecto indifferenti non posse non manere libertatem actionis circa ipsum.

Addes 4° cum aliquo scriptore recentissimo: Si haec prima asserti pars conceditur, corruit unica ratio, qua a priore ostendi potest voluntatem esse potentiam naturaliter in agendo liberam. Nam haec ratio unice continetur hac re, quod vis appetitiva sequitur in amplitudine sua virtutem apprehensivam; proinde si appetitiva potest esse quam apprehensiva in agendo angustior, prouti reapse usuvenit, si prior pars asserti vera est, sequitur hanc rationem esse falsam. Ergo.

266. Priusquam ostendam has rationes inefficaces esse, unum praenoto: scil. si vera est adversariorum sententia, controversia de libertate actionum nostrarum omni semper tempore cum haereticis negantibus libertatem eo modo agitata

est ab apologetis libertatis, qui minime naturae rerum fuit consentaneus. Quis autem hoc admiserit? — *Prob. mai.* Nam secundum adversarios duo dumtaxat momenta requiruntur, ut actus et actio nostra libera sint, intrinseca spontaneitas actus vel actionis, et iudicium praelucens rationis obiective indifferens. Facillimum igitur erat haereticos commissi in negata libertate arbitrii erroris convincere. Ostendendum dumtaxat erat haereticos duo haec negare non posse: nec hoc, quidquid vere volumus, nos cum intrinseca actus spontaneitate velle. Quod sane est tale, ut ipsum nemo, qui vel terminos intellegit, negare possit. Superest alterum momentum ad libertatem actionis requisitum, scil. homines posse formare de obiectis actuum suorum indifferentia iudicia. Ecquis hoc nos posse facere negare poterit? Evidenter enim constat posse nos percipere, quid boni et commodi, quid mali et incommodi vel imperfecti obiectis variis insit. Si igitur nihil aliud requiritur, ut actus noster liber sit, quam duo haec momenta, facillimum erat evincere nos in agendo liberos esse. Qui igitur factum est, ut nemo hoc genere argumenti ad persuadendam actionum nostrarum libertatem umquam sit usus? Opinor, quoniam aeque ad tractandum facile est quam ad persuadendum de se inutile atque inefficax. Cf. de hoc argumento ad hominem *Suarez* l. c. De gratia c. 4, n. 10 sqq.

Prob. pars I. Praecipue hic ostenditur rationes adversariorum inefficaces esse.

267. Aiunt multi Thomistae sequentes Bannezium, liberum esse actum voluntatis omnem, qui intrinsecus et natura sua spontaneus praelucens habet iudicium de obiecto indifferens. Vide supra n. 155 sq. Unde concludunt, quamdiu manet iudicium indifferens, ne divinitus quidem fieri posse, ut actus voluntatis evadat necessarius, quippe qui intrinseca sua natura et essentia, quae posita est in actus spontaneitate, ne a Deo quidem privari possit. Et recte quidem hoc concludunt, si antecedens est absolute et universaliter verum. At hoc verum esse, si plane universaliter accipitur, admitti nequit.

Est quidem verum tamdiu, quamdiu voluntas praelucente tali iudicio *modo conaturali* operatur; sin vero a suo conaturali modo operandi manente iudicio indifferente in mente a Deo deflectitur et extrahitur, non est verum. Etenim verum est tali iudicio praelucente conaturaliter apud voluntatem esse decisionem, num tale obiectum velit prosequi an non prosequi, an forte prosequi velit aliquid cum ipso incompossibile vel ei contrarium. Et propter hoc, tali iudicio manente, modus operandi voluntatis est conaturaliter modus operandi libere. Nam modus operandi libere nihil aliud est quam operari aut non operari ex propria determinatione. Apud quem autem dicisio est, velitne obiectum propositum prosequi an non prosequi, an forte contrarium vel incompossibile prosequi velit, is certo, quoties prosequitur aut non prosequitur aut prosequitur contrarium et incompossibile, id, quod agit, ex propria determinatione agit. At manente iudicio indifferenti ita decisionem in manu et arbitrio agentis constitutam esse, ut ei *ne divinitus quidem* eripi vel praeripi possit, hoc huiusmodi consideratione et argumentatione ex conaturali modo operandi potentiae petita effici non potest. Ergo.

268. *Dicet* quispiam id, quod modo asseruimus, propterea repugnare fieri, quoniam, si manet iudicium indifferens, manet etiam concursus Dei oblatus ad utrumque extremum; nam talis concursus potentiae ita constitutae debito conaturalis exigentiae debetur. Unde fit, ut voluntas semper, quidquid tandem Deus circa unum extremum in ipsa operari supponitur, tamen circa alterum etiam extremum satis expedita maneat ad ipsum amplectendum. Nam quantumcumque voluntas propendet in unam partem, manet concursu indifferenti Dei oblato semper absolute libera ad amplectendam alteram partem, nisi prior pars ita bona apparet, ut ne ullam quidem speciem mali vel imperfecti admixtam habeat. Hoc ipsum autem hypothesi de iudicio indifferenti exclusum est. — At equidem vereor, ne ii, qui ita opponunt, non intellegant, quid ipsorum adversarii asserant atque supponant. Et profecto in sententia,

quam defendimus, duo supponuntur, quibus virtus obiectionis factae prorsus evertitur. Unum, ad unam tantum partem contradictionis unumque prorsus determinatum obiectum et actum Deum in casu velle concurrere, non ad oppositam etiam partem seu ad oppositum etiam actum; unde saltem hoc exclusum est, posse creaturam opposito actu alteri actui positive obniti vel resistere. Alterum, quod supponimus, est hoc: quem Deus concursum de facto in casu exhibet et quem unum paratus est in casu ad exhibendum, ipsum prorsus diversae naturae esse a concursu communi et ordinario liberae creaturae ut sic exhibito. Hic enim de se est in liberis entibus indifferens atque ex parte creaturae condicionatus: si nimirum ipsa etiam velit concurrere, atque quod suum est, praestare; contra is quem hic exigimus influxus et concursus Dei est absolutus et creaturam ad agendum unum determinat. Quis autem iure dixerit huiusmodi Dei concursum determinationem propriam creati agentis praevertentem adeoque ipsam etiam impedientem, creaturamque secum abripientem repugnare, cum potentia Dei et voluntati intima sit et plane infinita? maxime si hoc insuper attenderis, voluntatem iam conaturaliter in omne bonum sufficienter sibi propositum aliquo modo inclinari. Quid igitur impediet, quominus Deus influxu suo in voluntatem ita hanc inclinationem augeat atque confortet, ut ipsa voluntas in bonum propositum non quomodocumque, sed absolute et efficaciter feratur?

269. Dices superesse alterum argumentum; eo autem ostendi *esse contra naturam atque essentialem tendendi modum voluntatis* in suum obiectum, qui est cum dependentia a cognitione, ut ipsa tendat cum necessitate in obiectum, quod indifferenter tantum propositum est per intellectum. Ergo tum tantum, quando cognoscitur ut necessario amandum, necessario potest obiectum amari. Nam contra essentiam rerum nihil fieri umquam potest. — *Respondetur: Dist. antec.:* Obiectum voluntatis (scil. formale) est bonum cognitum, ita tamen ut ratio obiecti formalis uni bonitati seu bono

ut sic adscribenda sit, *conc. antec.;* ita ut obiecti formalis ratio competat etiam proprie loquendo cognitioni, *nego antec.* Haec enim secundum ea, quae supra vidimus, unam rationem habet condicionis applicantis voluntati proprium obiectum formale et vere motivum, quae est una obiecti bonitas. Nego igitur consequentiam et consequens. Ratio est, quia ex praecedentibus tantum sequitur, ne de potentia quidem absoluta Dei fieri posse, ut aliquid amemus, in quo nulla prorsus ratio boni apparet, quia vitalis potentia hac ratione deberet extra ambitum sui obiecti formalis vitaliter excurrere et vagari, quod sane fieri non potest. At si obiectum nobis sub aliqua boni et convenientis ratione praesens est, videtur omnino nihil repugnare, ut Deus pro suo supremo in omne ens creatum dominio et pro infinita sua potentia fortius et efficacius voluntatem in obiectum proprium moveat, quam ratio boni in ipso manifestata id per se ipsam postulat atque exigit. — Et profecto numquam ideo praecise obiectum bonum necessario amamus, quia cognoscimus ipsum esse necessario amandum, sed, si ita ipsum amamus, ideo amamus ipsum sic, quoniam bonitas in obiecto inventa tantae virtutis et amplitudinis exsistit, ut ipsi resistere voluntate nostra non valeamus. Unde potius primum amamus obiectum necessario, deinde etiam cognoscimus nos non posse ab eius amore abstinere, quam e converso.

270. *Oppones:* Nihilominus fieri posse non videtur, ut vel ipse Deus nos moveat ad rei alicuius necessarium amorem, quoties ipsa res, prouti in mente versatur, ad hoc de se est impotens. Nam non potest Deus sua causalitate efficienti seu sua omnipotentia supplere nec causalitatem finalem nec causalitatem formalem rerum creatarum. Atqui bonitas obiecti habet se in omni actu amoris et voluntatis ut causa finalis et causa formalis. Ergo. — *Respondetur: Nego assertum.* Quod ad probationem attinet, *dist. mai.:* non potest Deus sua causalitate efficiente aut sua omnipotentia causalitatem formalem *intrinsecam* alicuius creatae rei supplere, *hoc concedendum est;* v. g. non potest Deus supplere sua omnipotentia

causalitatem formalem animae rationalis in homine, ut homo sit nec tamen animam rationalem habeat; non potest Deus supplere sua omnipotentia causalitatem rei creatae finalem vel causalitatem formalem *extrinsecam, subdist.:* non potest facere Deus, ut res finaliter voluntatem moveat eiusque actui speciem det, quando ipsa in se res ad hoc plane inepta est ob omnimodum defectum bonitatis in ea manifestatae, quae finaliter moveat voluntatem et speciem conferat actui, *transeat mai.;* non potest Deus facere, ut res finaliter moveat et efficaciter voluntatem eiusque actui speciem det, quando ipsa quidem res in se ad hoc non est inepta, immo prorsus apta, ob contrariam rationem, quia scil. quaedam bonitas in ea apparet, licet simul non adeo potens sit et excedentis bonitatis, ut cum necessitate voluntatem moveat et ideo necessario det speciem actui voluntatis, *nego mai. Contradist. min.:* habet se bonitas obiecti in omni actu amoris et voluntatis ut causa finalis et formalis extrinseca, *conc. min.;* ut causa formalis intrinseca, *nego min.* Atque hoc modo omnia, quae hic ab adversariis opposita sunt, collabuntur. Esse autem obiectum indifferenter propositum aptum ad movendam finaliter voluntatem et ad speciem dandam eius actui, secundum scil. eam rationem, qua ipsum bonum est, id per se patet.

271. Circa locos Aquinatis, quos nobis adversarii opponunt[1], respondeo unum docuisse Aquinatem: iudicium indifferens aut, prout ipse loquitur, „liberum" de obiecto esse naturalem *radicem* liberi actus seu libertatis actionis; esse aliquid amplius, non tradidit. Ergo ex iudicio indifferenti natura sua actus liber progerminat; non posse autem, quae est omnipotentia Dei, aliud vel aliter absolute fieri, id numquam S. Thomas docuit, immo, ut videbimus, contrarium docuit. Ceterum hoc iudicium ab Aquinate liberum appellatur, non quasi libere, i. e. pro mero arbitrio nostro, possit ferri, sed quia ratio, quae ipsum fert, non est vinculo materiae ad unum

[1] Cf. n. 265.

alligata, prout id accidit sensui; potest enim ratio pro sua immaterialitate rem sub diversis respectibus considerare, et eo sensu libera est.

272. Ad illud, quod ultimo loco a recentissimo quodam scriptore additur, quasi unicum argumentum a priori pro libertate actionum nostrarum in periculo versetur, si prima pars nostri asserti concedatur, respondetur hunc timorem vanum esse. Nam quid potentiae animi nostri valeant, id non diiudicandum est ex iis, quae infinita potentia Dei potest cum iis efficere, sed ex eo, quod conaturalis eorum condicio et concentus facultatum per sese postulat et exigit. Vide supra n. 255.

Audiamus S. Thomam eadem docentem, quae modo ipsi tradidimus. Quaerens De verit. q. 22, a. 8: „Utrum Deus voluntatem cogere possit", respondet: „*Deus potest immutare voluntatem de necessitate,* non tamen potest eam cogere. *Quantumcumque* enim voluntas immutetur in aliquid, non dicitur cogi in illud. . . . Potest autem Deus voluntatem immutare ex hoc, quod ipse in voluntate operatur, sicut in natura; unde sicut omnis actio naturalis est a Deo, ita omnis actio voluntatis, in quantum est actio, non solum est a voluntate ut immediate agente, sed a Deo ut primo agente, qui vehementius imprimit. *Unde sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud,* ut ex dictis patet, *ita et multo amplius Deus.*" In sequenti a. 9 inter alia haec exstant: „Alio vero modo potest intellegi voluntas immutari per modum causae efficientis; et sic dicimus, quod non solum nulla causa creata potest cogere voluntatem agendo in ipsam, quia hoc nec Deus poterat, sed nec etiam potest directe agere in voluntatem, *ut eam immutet necessario vel qualitercumque inclinet, quod Deus potest;* sed indirecte potest aliqualiter inclinare voluntatem aliqua creatura, non tamen necessario immutare." Cf. 1, 2, q. 6, a. 4 ad 1; In Sent. l. 2, dist. 25, a. 2 ad 3 etc.

Prob. pars II. Quamvis Deus possit voluntatem praelucente etiam iudicio indifferenti de obiecto necessitare ad

huius obiecti amorem et prosecutionem, ut in priore parte thesis probatum est, *neque tamen ullo modo fieri potest, ut talis amor et prosecutio vere et proprie actus coactus sit.*

273. Ita omnes passim Doctores contra quosdam Nominales, qui, opinantes actus intentionales posse nobis sine ulla cooperatione nostra pure et simpliciter a Deo infundi, docent posse voluntatem nostram (idem dic de angelis) a Deo vere et proprie in actibus voluntatis cogi seu violentiam pati. Cf. de hac re *Marin* l. c. tract 6, disp. 3, sect. 4, n. 31 et *Valentia* hic disp. 2, punct. 3.

Nota porro negari unam in huiusmodi actibus necessariis coactionem, quae simpliciter talis sit. Nam quemadmodum infra videbimus, nihil prorsus repugnat, immo frequentissime accidit, ut in voluntatem cadat violentia et coactio secundum quid; immo, prouti iam ex superioribus satis patet, quaedam violentia in huiusmodi influxu Dei, qualis in thesi adstruitur, per sese continetur, cum huiusmodi amoris et prosecutionis exercitii necessitas sit contra naturam et exigentiam voluntatis sub tali iudicio constitutae. Vide supra n. 95 in nota et *Suarez,* Proleg. I de grat. c. 4, n. 20.

274. Videtur porro assertio facta ex ipsis notionibus amoris ac prosecutionis simpliciter talis ex una parte atque ex notione coactionis simpliciter talis ex altera parte immediate patere. Nam simpliciter amare et velle aliquid dicimur tunc, quando affectu substantialiter perfecto et absoluto tendimus et conamur sic in ipsum, ut velimus ipsum vel esse simpliciter, vel nos comparare et acquirere ipsum, quantum ipsius natura patitur, simpliciter. Contra coactio simpliciter talis dicit in subiectum, quod iam priorem aliquem appetitum de se efficacem alicuius formae habet, formam aliam mere ab extrinseco invehi, quae priori illi affectui atque formae simpliciter adversetur et contraria sit. Hoc enim est de essentia omnis verae coactionis. Cf. supra n. 95. Iam vero unusquisque 1° facile videt, utut Deus nos ad aliquid amandum et efficaciter prosequendum necessitat, hac tamen re fieri non posse,

ut hic amoris et prosecutionis affectus *mere* ab extrinseco in nos invehatur et sit; subiectum enim amans ipsum eum elicit, atque ipsum eo in obiectum propendet et tendit, quamvis ex supposito ad ita tendendum determinetur a Deo. Nec videtur 2° fieri posse, etsi forte aliquis de se efficax contrarius affectus in animo praecessit, quod sane necessarium non est, ut is etiam permaneat, quando Deus voluntatem efficaciter in contrarium affectum movet atque determinat. Quod fieri prorsus non posse mox conabor ostendere. Unde iam omne momentum constitutivum verae coactionis a tali affectu divinitus in animum invecto abest. Unde nec potest esse in eiusmodi affectu divinitus excitato vera ratio coactionis. Quod porro attinet ad illud momentum, quod hic affectus non a propria voluntatis determinatione, sed simpliciter a Deo ortum ducit, efficit id quidem, ut liber non sit, non efficit nec potest efficere, ut non intrinsecus spontaneus et voluntarius actus nec vera vitalis inclinatio voluntatis in obiectum sit.

Quidquid autem intrinsecus voluntarium et spontaneum est, simpliciter coactum esse non potest. De huius enim ratione est, ut sit aliquid simpliciter involuntarium. Vide supra n. 95. Ergo etiamsi a Deo ad eliciendum affectum amoris et prosecutionis necessitamur, minime tamen cogimur.

275. *Dices* forte cum aliquibus plus modo a nobis assertum esse, quam probari possit. Scil. videtur nihil prorsus repugnare, de potentia saltem Dei absoluta, ut duo simul affectus absoluti et perfecti, qui in perfecte contraria et opposita sibi obiecta tendunt, in voluntate inveniantur: unus praecedens, qui sit simpliciter a nobis et quo simpliciter et absolute aliquid velimus; alter subsequens, qui sit simpliciter a Deo, nos ad eum affectum eliciendum determinante, et quo obiectum priori effectui contrarium iamiam simpliciter et absolute etiam prosequamur. Et revera fac hominem summo Dei odio plenum statuisse apud sese solos actus operari, qui displiceant Deo: quid prohibet, quominus nihilominus ipsum determinet Deus, priore etiam eius affectu et determinatione actu perseverante,

ut actus quosdam eliciat, quoniam placeant Deo? Aderit igitur quaedam in posteriore affectu contra priorem et perseverantem eius affectum coactio et violentia. — *Respondetur:* 1°. Quidquid est de absoluta et intrinseca possibilitate talium affectuum de se efficacium simultaneorum et sibi e regione oppositorum, negatur, etiam tali suppositione admissa, posse alterum, qui a Deo voluntati immissus est, affectum simpliciter coactum dici vel violentum. Nam deest in ipso momentum, quod ad omne, quod vere et simpliciter coactum est, requiritur: ut sit simpliciter a causa mere extrinseca; adest vero momentum, quod ab omni eo, quod vere coactum est, debet abesse; ut non sit intrinsecus voluntarius subiecto actus ac motus. Ergo quidquid de oppositione facta est, talis affectus a Deo necessario immissus numquam simpliciter coactus nec violentus actus esse potest. — Sed quid iam 2° de ipsa oppositione facta? Sentio satis clare demonstrari posse assertionem factam repugnantiam involvere. Unde ulterius censeo simultatem huiusmodi affectuum contrariorum et de se efficacium ne divinitus quidem in voluntate locum habere posse. Quare si unum Deus efficacem affectum necessario in voluntatem invehit, alter contrarius affectus item efficax necessario cessat. Hoc iam probabo.

276. Atque 1° si duo huiusmodi oppositi et de se efficaces affectus inessent simul voluntati, deberet voluntas simul determinate velle adhibere et *impendere suam energiam alicui proposito*, et quantum est in se, in id ut fiat conari, et simul determinate velle *eandem omnino energiam negare eidem proposito*, velle vero eam adhibere et *impendere proposito contrario impeditivo prioris*, atque quantum est in se, in hoc contrarium propositum conari. — Haec autem videntur, maxime in omnino simplici entitate, qualis est voluntas, plane contradictoria esse et se mutuo tollere. Ergo. — Et profecto si duos sibi contrarios affectus absolutos et de se efficaces contenderis vel concesseris posse simul de absoluta Dei potentia inesse voluntati, eadem fere verisimilitudine

alterum hoc potest affirmari, nos posse habere simul duo contradictoria et absoluta iudicia de eodem obiecto, unum affirmans absolute id, quod alterum absolute de ipso negat. Quis autem hoc concesserit? In dubium vocaretur ipsum principium contradictionis. Aut ubi est inter duo haec dissimilitudo? Cf. *Suarez* hic disp. 2, sect. 5, n. 7 sqq. *Lessius* hic q. 6, a. 4, n. 30. — 2°. Evidentior fortasse repugnantia inter duos huiusmodi simultaneos et de se efficaces affectus in obiecta inter se contraria vel contradictoria evadit, quando ad originem prioris affectus respexerimus. Inest enim ipse manetque in voluntate secundum suppositum ex propria agentis determinatione; seu aliis verbis, inest et manet hic affectus in voluntate, quoniam agens eligit et *praefert* de se efficaciter unum obiectum mente propositum alteri obiecto contrario aut contradictorio item mente proposito. Haec autem ex propria determinatione efficax de se *praelatio* seu praeacceptio et electio unius obiecti *prae alio obiecto opposito* a voluntate sustineri et continuari nequit, quando ipsa vi maiore ab extrinseco in oppositum illud obiectum vitaliter et efficaciter propellitur et movetur. Hoc autem in supposito fit. Ergo.

277. Unde recte S. Thomas de necessaria immutatione voluntatis per Deum facta (De verit. q. 22, a. 8 in corp.) agens haec pronuntiat: „Cum igitur", inquit, „Deus voluntatem immutat, facit, ut praecedenti inclinationi succedat alia inclinatio, et ita, quod prima aufertur et secunda manet. Unde illud, ad quod inducit voluntatem, non est contrarium voluntati iam exsistenti, sed inclinationi, quae inerat: unde non est violentia nec coactio." — Ceterum hoc concesserim, repugnantiam evidentissimam et maximam tunc esse, quando dicitur voluntatem ex sese bonum aliquod super omnia (libere) amare. Hoc enim dicit, omnia potius velle impendere quam bono illo carere. Qui autem absolute determinatus est, ut velit omnia potius impendere quam aliquo bono carere, hic sane non potest esse de ulla potentia simul determinatus, ut nihilominus carere velit eodem

bono. Ergo necesse est unus affectus cesset, ut alter locum habere possit [1].

278. ***Coroll.*** Ex dictis infertur nec hoc fieri posse, ut sit in voluntate nostra actus hic et nunc imperans efficaciter alium quendam efficacem voluntatis actum et simul Deus necessitet eandem voluntatem ad eliciendum tertium quendam item efficacem actum, qui secundum terminum, in quem tendit, actui illi imperato omnino oppositus sit. Nam idem hoc esset atque voluntatem simul efficaciter propulsari in duos prorsus sibi ex natura rei oppositos actus inque mutuo se tollentes terminos actionum; quod secundum demonstrata fieri nequit.

Dices posse Deum de potentia absoluta excitare in homine, qui summopere de aliquo obiecto gaudet, summam simul tristitiam vel de alio obiecto vel de eodem etiam obiecto, sed sub diverso respectu. Ergo possunt in homine esse de potentia Dei absoluta contrarii seque mutuo ex natura rei perimentes actus. Ergo illud ipsum, quod a nobis instar fundamenti in probationibus assumptum est, videtur esse falsum. — Ad hoc *respondeo:* nego suppositum huius obiectionis. Etenim non nitimur hoc principio in praecedentibus probationibus, quasi non possit Deus de absoluta sua potentia duos simul affectus in nobis excitare, qui se naturaliter in eodem subiecto mutuo non compatiuntur, sed unum hoc dicimus, ne Deum quidem posse facere, ut velimus efficaciter et simul per modum obiectorum seu terminorum duo, quorum unum alterum perimit et tollit. Ab allato exemplo id porro longissime abest. Nam in ipso nihil invenitur quam naturalis quaedam duorum affectuum incompatibilitas, quae non provenit ex oppositione terminorum, in quos actus tendunt, sed quae provenit ab incapacitate subiecti, quod utrique simul affectui

[1] Ceterum specialis etiam quaedam repugnantia adest ex parte Dei, quoties de amore Dei supra omnia agitur: quasi scil. Deus possit nobis affectum huic affectui repugnantem necessario indere. Id fieri non posse patet per se.

sustinendo per se par non est. Termini enim saltem formaliter oppositi non sunt. At de hoc uberius alias agendum, scil. de Christo.

279. *Restat, ut dicamus pauca de actibus aliarum potentiarum seu facultatum, quibus potest voluntas imperare,* num scil. circa hos imperatos actus voluntati seu homini vis simpliciter inferri possit[1]. Et videtur quidem evidens esse posse a Deo violentiam simpliciter fieri voluntati seu homini circa actus omnium aliarum facultatum, quibus voluntas potest imperare; ita ut plane contrarii actus de facto ab ipsis eliciantur inque ipsis locum habeant, ab iis, qui a voluntate statuti et imperati erant. Atque sane quod ad Deum attinet, potest ipse id facere movendo directe et in se ipsis omnes omnino eas facultates. Contra cetera omnia agentia id nec tam perfecto nec universali modo praestare possunt. Sunt enim haec agentia saepe et nimis illis potentiis extrinseca et nimis limitatae ad hunc effectum producendum energiae. Possunt tamen id saepe facere imperfectiore modo. Sic nihil profecto repugnat, ut angelus, naturali etiam virtute, ac proinde etiam daemon, commoveat contranitente quantum valet voluntate nostra directe phantasiam nostram. Hac vero ratione potest indirecte, ratione commotae a se phantasiae, commovere etiam contra imperium rationis inferiorem appetitum, immo etiam intellectum nostrum, qui phantasmatis excitatis et praesentibus naturaliter commovetur. Potest igitur hoc modo daemon appetitus commovere et notitias ingerere, quae voluntas nullo modo excitata vult, immo quae abhorret. Item possunt exteriores sensus a multis sane agentibus commoveri, utut voluntas ei commotioni adversatur; atque hac via possunt eadem agentia vim facere voluntati non solum in his sensibus exterioribus directe, sed etiam indirecte in sensibus interioribus, in appetitu inferiore, atque in ipso intellectu, qui sensibus externis commotis necessario propter internum nexum potentiarum ipsi quoque mo-

[1] Voluntati, inquam, seu homini, est enim voluntas appetitus totius hominis. Unde si voluntati vis infertur, infertur simpliciter homini.

ventur. Nervos item motorios, quibus vis locomotiva animalium continetur, posse violenter ab agentibus multis naturalibus moveri videtur esse evidens, utut veteres contrarium opinati sunt. Cogita motus, quos physiologi vocant reflexos. Cf. circa omnia haec *Suarez* hic disp. 2, sect. 6. *De Angelis* l. 6, c. 16. *Lessius* l. c. *Platel* hic c. 1, § 3, n. 27.

280. Recte vero a Suarez et aliis theologis hoc additur, actus inferiorum facultatum, qui respectu voluntatis et hominis coacti dicuntur et sunt, esse respectu illarum ipsarum facultatum nec coactos nec proprie violentos. Sunt enim proxime ab ipsis, ut a principiis internis, operantibus in ipsis vitaliter. Et, ut generatim dicamus, actio nulla, ut praecise actio est et dimanat active a proximo principio agente, potest ipsi esse violenta vi ipsius definitionis violenti et naturae actionis.

§ 2.

De involuntario, violento, coacto secundum quid.

281. Cum simpliciter involuntarium duobus modis usurpetur, aut contrarie et maxime proprie, aut privative et minus proprie, consequitur, ut etiam involuntarium secundum quid duobus modis usuveniat. Et contrarie quidem *involuntarium secundum quid potissimum usurpatur de iis actionibus, quae fiunt a nobis ex metu, privative vero de iis actionibus, quae fiunt a nobis partiali quadam ignorantia laborantibus.* De iis autem actionibus, quae a nobis prorsus nesciis proficiscuntur, nihil hic dicere oportet, quoniam in ipsis nullam rationem voluntarii inveniri palam est. Nam de essentia voluntarii est, ut fiat a nobis scientibus. Quare in sequentibus de iis secundum quid involuntariis actionibus agendum, quae ex his duobus potissimum capitibus, metu et ignorantia, tales sunt.

Agemus igitur in prima quaestione de iis, quae fiunt ex metu; deinde, quoniam concupiscentia metui a contrario conexa est, de iis agemus actibus, qui ex concupiscentia oriuntur; in tertia denique quaestione de iis nobis videndum, quae a nobis cum quadam ignorantia aguntur.

Quaestio prima.

De iis, quae metu fiunt.

282. Praemittimus quaedam *de usu vocis „simpliciter“*. Hac via id consequemur, ut quidam loci apud S. Thomam aliosque scriptores, qui primo intuitu inter se discordant, optime inter se componantur atque conveniant. *Effectus* igitur aliquis, qui a nobis affective et effective procedit seu quem volumus simul atque efficimus, atque consequenter etiam actio, quae circa ipsum versatur et *quae a nobis cum vera libertate fit, possunt* nihilominus *affirmari non esse nobis simpliciter voluntaria, quatenus nimirum ipsa secundum se et quasi nuda spectamus.* Hoc enim modo si loquimur, sensus est, *obiectum atque effectum, circa quae actio voluntatis affirmative versatur, per se et secundum se apta non esse, quae voluntatem ad sui volitionem moveant vel trahant.* Opponitur ipsis obiectum atque effectus, quatenus in concreto sunt certis quibusdam circumstantiis vestita. Atque hoc sensu vocem „simpliciter“ adhibentes vere dicimus nec proiectionem mercium, quae saeviente tempestate a nauta fit, nec eius consequenter volitionem simpliciter esse nautae voluntarias. Et profecto quis umquam nauta nuda mercium earumque proiectionis consideratione adductus est, ut eas in mare proiceret? Sic usus est voce „simpliciter“ Aristoteles in Ethic. l. 3, c. 1: „Spontanea igitur“, inquit, „huiusmodi sunt (scil. ea, quae metu fiunt), simpliciter vero invita, quippe cum tale quidpiam per se eligat nemo.“ Cf. etiam *S. Thom.* hic q. 6, a. 6 in corp.[1]

Usurpatur etiam vox simpliciter *in ordine ad operantem et eius modum tendendi in obiectum,* idque frequentissime. *Simpliciter* igitur *voluntarium* hoc modo dicitur omne, *quod volitum est actu voluntatis absoluto et de se efficaci.* — Et *quandoque* quidem hac addita voce *significatur obiectum esse volitum sic,*

[1] Hoc igitur modo aliquid, quod simpliciter voluntarium et liberum nobis est, potest etiam simpliciter non voluntarium, immo simpliciter involuntarium nobis dici.

ut nihil prorsus involuntarii tali absolutae et de se efficaci volitioni admisceatur. (Cf. *S. Thom.* 2, 2, q. 142, a. 3 in corp.: „Quae ex metu fiunt, non sunt simpliciter voluntaria, sed mixta.“ [1]) *Quandoque* vero, atque hic est usus vocis communior, *solummodo effertur hoc,* quod supra dictum est, scil. id, quod simpliciter voluntarium appellatur, *volitum esse actu absoluto et in genere suo perfecto,* qui hominem elicientem actum denominet simpliciter et absolute hoc volentem, licet forte actum quendam oppositum inefficacem comitantem habeat. Atque ultimo hoc sensu vocem simpliciter hic constanter adhibebimus, nisi contrarium indicetur [2].

283. *Dico:* Quamvis ea, quae ex solo metu fiunt, simpliciter voluntaria sint, sunt tamen saepissime secundum quid involuntaria. Cf. *S. Thom.* hic q. 6, a. 6.

Quamvis, metus quid sit, omnes satis sciant, tamen eius definitionem afferre ex S. Thoma non erit inutile. Ita enim

---

[1] Hoc igitur voluntarium simpliciter involvit nihil esse vel apparere in obiecto, quod motum voluntatis retardet; unde animus toto affectu in ipsum fertur.

[2] Etiam his explicationibus allatis possunt quaedam adhuc difficilia videri in iis, quae S. Thomas habet 2, 2, q. 142, a. 3 ad 3: „Ad tertium“, inquit, „dicendum, quod in timiditate (quam in intemperantia) consideratur magis voluntarium in universali, minus tamen in particulari. Et ideo ea est magis voluntaria secundum quid (quam intemperantia), sed non simpliciter.“ Aliis verbis: Intemperantia (i. e. actus intemperantiae) quam timiditas (i. e. actus timiditatis) est ob tactam rationem *„magis voluntaria“* simpliciter loquendo, sed minus voluntaria si secundum quid loquamur. In hoc textu quaestio non est de timiditate et intemperantia seu potius de eorum actibus absolute, sintne omnino simpliciter, sensu nuper statuto, voluntarii actus; eos actus simpliciter voluntarios esse supponitur; sed quaestio est, uter eorum sit intra sphaeram voluntarii simpliciter magis aut minus voluntarius. Unde distinctio cadit non in voluntarium ut sic, sed in *magis* voluntarium. Seu aliis verbis, S. Thomas docet: quamvis sub una consideratione plus voluntarii competat timiditati quam intemperantiae, sub altera tamen minus; unde sese hic actus in ratione voluntarii simpliciter videntur mutuo excedere; nihilominus voluntarii excessum simpliciter maiorem esse ex parte intemperantiae, ex parte vero timiditatis eum tantummodo maiorem esse secundum quid. Ita dicendum ob ea, quae in corpore articuli disputata sunt.

quae sit vis metus, perfectius etiam cognoscetur. Petenda est definitio ex iis, quae infra de metu in q. 41, a. 1 et 2 accuratius discutiuntur. Est igitur metus passio vel affectio quaedam appetitus, qua refugimus a malo imminenti, cui nos nequaquam aut tantum difficillime censemus posse resistere. Patet, quae sunt variae hominum vires et mentium dispositiones, idem omnino malum imminens posse in uno homine metum excitare, in alio minime; in uno gravem, in alio levem. Atque pro iuridica quidem aestimatione alicuius actionis, iuridicisque effectibus maximi sane momenti est, ut statuatur, iustene fuerit metus conceptus an secus, gravisne fuerit an levis. Pro quaestione tamen, quam modo agimus, quomodo metus modificet rationem voluntarii, id magni momenti esse non videtur. Sive enim adest iusta metuendi causa sive tantummodo vane apprehenditur talis causa adesse, influxus metus *in voluntarium ut sic* videtur esse idem. Ceterum in tota hac quaestione supponitur metum non eo usque increvisse, ut usum expeditum et liberum rationis evertat. Nam utut etiam sic actionibus ex metu factis ratio voluntarii simpliciter adhuc constat, liberi tamen ratio in iis ita omnino perimitur. Patent haec ex iis, quae supra disputata sunt.

284. Porro notandum hoc: *aliud* plane esse *operari ex metu, aliud operari cum metu. Ex metu operari dicit metum esse causam operationis* et metum sese habere ad operationem omnino *antecedenter; cum metu* vero si operamur, non movemur metu ad operandum, sed aliunde sumimus causam et motivum operandi; unde *metus se tantum habet concomitanter.* Atque huiusmodi cum metu operatio saepe insigni quadam animi fortitudine et alacritate excellit et proinde summopere voluntaria est. Quare metus in casu non solum non retardat motum animi voluntarium, sed etiam suo modo ad eius augmentum intrinsecum confert. Debet enim animi motus metum vincere. Huius rei praeclara exempla exstant in Christo Domino nostro oppetente cruentam et plenam ignominia mortem; similiter in ss. martyribus, simul mortem naturaliter timenti-

bus et magna animi fortitudine et alacritate eam oppetentibus eumque metum vincentibus.

285. Loquimur in thesi de iis, *quae solo metu fiunt.* Nihil enim repugnat, quominus animus sive voluntas iubeat actionem quandam exteriorem fieri, non solum ut est metu informatus, sed ob aliud simul motivum. Sic sicarius si incuteret matronae honestae metum ad extorquendam turpem actionem, fieret sane ab ea eiusmodi actio ex solo motivo metus; si mulieri inhonestae minaretur, consensus ab ea praestaretur communiter certo non uno motivo metus, sed saltem etiam amore voluptatis.

Dicimus igitur in priore parte assertionis factae ea, quae ex solo metu fiunt seu eos effectus, qui causantur a solo metu, esse simpliciter agenti voluntaria, immo libera.

286. *Pars I. Prob. 1° argumento comparativo S. Thomae* hic et Quodl. 5, a. 10. Quod ideo *actu et reapse fit a nobis, quoniam, quae adsunt circumstantiae, ipsum fieri et esse absolute volumus,* id est sine dubio nobis simpliciter voluntarium. Neque ne tale sit, quicquam obest affectus quidam animi inefficax et condicionatus, qui forte simul adest et quo vellemus de se, si eae quae adsunt circumstantiae non adessent, eius potius contradictorium locum habere vel fieri. Nam recordari nos oportet evidentis huius veritatis, quod id solum, quod est actu tale, est omnino et vere simpliciter tale; quod vero tantum condicionate esset vel fieret atque interim in mera apprehensione nostra versatur, id *numquam* potest dici *esse tale simpliciter.* Quare etiam id solum voluntarium simpliciter esse dicendum est, quod est actu tale, non quod esset tale condicionate et sistit in mera nostra apprehensione. Unde cum id, quod metu fit (proiectio v. g. mercium), ponatur reapse vi volitionis praesentis et absolutae in rerum natura, obiectum vero concomitantis forte affectus contrarii (conservatio mercium) in ordine merae apprehensionis haereat et *simpliciter et vere nullum consequatur esse,* dicendum primum esse voluntarium simpliciter, alterum vero, conservationem mercium, esse voluntarium, si tamen omnino hac voce compellandum est, valde improprie

et sensu admodum diminuto atque secundum quid. Nam vi definitionis voluntarium est id, quod fit et est a nobis effective et affective; quod autem metu adacti facimus, id 1° revera facimus et revera fit et est a nobis effective; et 2° est etiam, quae sunt actuales circumstantiae, affective a nobis, quia, etsi ipsum nec amamus nec volumus secundum se, attamen reapse ipsum et efficaciter volumus, prouti actu menti obicitur et prouti est revera medium effugiendi maius malum; contra id, quod faceremus atque vellemus facere, circumstantiae, quae adsunt, si abessent: id 1° nec revera fit, nec revera est a nobis effective; et 2° appetitur a nobis nonnisi affectu in ratione affectus valde imperfecto et diminuto, utut forte appeteremus ipsum perfecto et simpliciter efficaci affectu, aliae si adessent circumstantiae, quae tamen reapse non adsunt.

Nota. Ut tam argumentum quam ipsum statum quaestionis bene penetres, adverte non quaeri hic, num duo hi affectus sibi aliquo modo oppositi sint ipsi in se simpliciter voluntarii; ambos simpliciter in se voluntarios esse nemo prudens dubitat; sed sitne id, quod fit a nobis ratione metus, seu sitne effectus metus simpliciter voluntarius an secus.

287. *Prob. 2° argumento absoluto.*

Id, quod vere et proprie eligimus atque actu exsequimur, vere effective et affective a nobis est, seu id simpliciter nobis est voluntarium. Iam vero quaecumque reapse facimus etiam solo metu adacti, ea, dummodo simus mentis compotes, consideratione habita actualium circumstantiarum vere et proprie eligimus atque opere exsequimur. Ergo.

Maior patet. Eligere enim aliquid est ita ex propria determinatione ipsum velle, ut suo opposito simpliciter praeferatur. Quando vero electio nexa est cum exsecutione eamque infert, non habetur tantum qualiscumque electio, sed vera volitio libera et efficax rei electae. Atqui cum praelatione ad oppositum aliquid efficaciter velle, ita ut exsecutio consequatur, id certo non est solum velle ipsum simpliciter, sed est ita velle ipsum simpliciter, ut simul affective et effective

fiat et sit a nobis; haec autem est ipsa definitio voluntarii simpliciter.

Minor. Quicumque etiam solo metu adactus, dummodo sit sui compos, aliquid facit, is duo necessario considerat: imminens malum, a quo abhorret et quod effugere vult, et alterum, scil. medium ad effugiendum istud malum aptum, a quo tamen adhibendo secundum se plerumque refugit. Alterutrum tamen, aut malum, quod timetur, aut medium, quo effugitur, oportet hic et nunc, quae sunt actuales circumstantiae, eligere. Eligit autem in casu revera medium effugiendi prius malum, utpote quod prae illo priore malo subire potius praeferat, ipsumque vi electionis factae ponit in exsecutione. Quare, utut abstractione facta a circumstantiis actualibus, is, qui solo metu agit, id, quod agit, secundum se minime vellet et ageret, tamen hic et nunc, quae sunt circumstantiae, ipsum vere et proprie eligit atque vult inque exsecutione ipsum ponit.

288. ***Coroll.*** Hinc sequitur, quamvis concedendum sit metum communiter minuere rationem peccati, quod adacti metu forte committimus, quoniam metus communiter efficit, ut opus sit minus intrinsecus voluntarium atque etiam, ut videbimus, involuntarium secundum quid: tamen abesse multum, ut ipse ab opere secundum se prohibito et malo semper auferat omnem rationem peccati. Nam actio, etsi metu fit, est tamen manetque simpliciter nobis voluntaria et libera; nec propter malum imminens metumque incussum ratio mali et prohibiti semper ab obiecto tollitur. Unde v. g. fit, ut negatio fidei catholicae semper habita sit inter gravissima peccata, quamvis fidem non negantibus certissimum immineret ex parte tyrannorum excidium. — Verum est tamen, 1° metum saepe hoc efficere, ut id, quod ob solam positivam legem prohibitum et malum est, cesset esse prohibitum et malum, aut quia legislator omnino non potest, aut quia saltem non vult cum tanto periculo et detrimento nos obligare. Exponetur hoc uberius in tractatu de legibus. 2°. Saepe etiam metus

efficit hoc, ut alicuius actionis, v. g. clamoris, omissio, quae ceteroquin pro interpretativo atque indirecto consensu in opus subsequens malum ac pravum alterius acciperetur, ita iure accipi iam non possit; omissio haec censenda est iamiam nuda et pura mali operis subsequentis alterius legitimaque permissio. Saepe enim usuvenit, ut teneamur quidem per se alicui actioni iniquae ab altero ponendae vel nobis inferendae resistere, repugnare, attamen non adeo obligamur ad hoc, ut id etiam cum summo nostro periculo ac detrimento facere debeamus. Quare non continuo ut improbabilis v. g. reicienda est opinio eorum Doctorum, qui censent posse puellam erga stupratorem quietam se tenere, cessante periculo consensus, stuprumque mere pati, si mortem intentatam effugere aliter nequeat. Hoc enim per se non est metu mortis aliquid mali operari vel facere, sed malae alterius actioni ob gravissimam causam non resistere eamque permittere. Stuprum est in hypothesi puellae non formale, sed mere materiale. Cf. *Suarez* hic disp. 3, sect. 1, n. 5. *S. Alphonsus* l. 4, n. 430 et 368. Contra sentit *Lugo,* De iure et iustitia disp. 10, n. 197 sqq.; *Billuart* hic. Satis magna est de hoc similibusque casibus inter Doctores controversia. Nobis hic sufficit tetigisse principia, quae in eorum solutione attendenda sunt.

289. *Dices:* videri pugnare contra hanc priorem partem thesis doctrinam illam, quae ab omnibus admittitur et secundum quam metus invalidos reddit contractus. Nam nisi metus ab actione, quae solo metu fit, auferret libertatem internumque mentis consensum, iure naturali contractus eiusmodi valerent. Ergo.

Respondetur: Negatur assertum universaliter et sine restrictione prolatum. Etenim omnis metus nequaquam in omni contractu eam vim habet, ut eum reddat invalidum; immo saepe ne tunc quidem eam vim habet, quando metus vere fuit gravis, sed vel tum ad invaliditatem actus opus est, ut ad extorquendum consensum iniuste inflictus fuerit; immo vero, etsi fuit et gravis et simul iniuste incussus, nihilominus

ne sic quidem contractum semper per se invalidum reddit, sed plerumque rescindibilem tantum ad nutum eius, qui iniuste metum passus est. Quae omnia talia sunt, ut manifesto ostendant hunc effectum metus, quando obtinet, adscribendum esse potius iuri positivo quam ipsi iuri naturali defectuique liberi consensus. Cf. de hac re interim, sis, *Lugo* l. c. disp. 22, sect. 7. *Tanner* hic disp. 2, q. 1, dub. 6, n. 75. *Carrière,* De contract. tract. 1, P. 1, sect. 1, c. 1, § 3.

Pars II. — Quae solo metu operamur, ea sunt nobis persaepe involuntaria secundum quid. Ita *S. Thomas* hic et 2, 2, q. 142, a. 3.

290. Involuntarium secundum quid dicimus illud, quod, quamvis nobis simpliciter voluntarium sit, ratione tamen quadam involuntarium simpliciter imitatur et de eius natura quadamtenus participat. Patet autem hanc imitationem posse esse et perfectiorem et valde similem, et imperfectiorem et minus similem. Unde ratio voluntarii secundum quid varios gradus admittit.

Prob. Quod quidem facimus simpliciter voluntarie, ita tamen, ut elementa illa, quae involuntarium simpliciter constituunt, analogice tantum et quadamtenus in ipso reperiantur, id iure dicitur involuntarium secundum quid. Atqui sic communiter usuvenit iis, quae solo metu operamur. Ergo.

Maior evidens est. *Min. prob.* Simpliciter involuntarium est, quod fit in nobis, attamen sic, ut 1° non sit a nobis, sed a causa extrinseca, quae est nobis viribus maior; et quod 2° sic fit in nobis ab illa extrinseca causa, ut voluntas nostra seu principium hominis dominans, quantum est in se, ipsi absolute repugnet. Quamvis autem duo haec momenta ad constituendum simpliciter involuntarium concurrant atque omnino requirantur, ipsa tamen non ex aequo concurrunt; sed momentum, quod secundo loco positum est, reapse primarium est et fundamentale, ad quod prius momentum quasi secundario et ex consequenti accedit. Et sane non propterea aliquid nobis est involuntarium potissime, quoniam ab alio in nobis fit, sed

quoniam contra nostram voluntatem absolute repugnantem in nobis ab alio fit. Inde efficitur, etiam in illo, quod involuntarium est secundum quid, alterum elementum censendum esse primarium, et quod maxime in analogia statuenda attendendum est, prius vero tantummodo secundarium esse. Fere tamen in iis, quae solo metu fiunt, utrumque elementum suo modo manifesto invenitur. Hoc iam ostendo. Id, quod solo metu incitati operamur, plerumque ita est a nobis ut a causa proxima, vitali et libera, ut tamen 1° sit ab aliquo agente extrinsecus, quod saltem in opinione nostra viribus nos superat, ut a causa remota et suo etiam modo principali. Deinde 2° ipsum est a nobis volentibus ipsum, ut tamen communiter comitem habeat affectum quendam nobis interiorem et magis conaturalem, quo ab ipso, quantumcumque ipsum simpliciter iam volumus, nihilominus adhuc aliquo modo et secundum se refugimus et abhorremus, affectu scil. inefficaci et condicionato. — Quae cum ita sint, duo patent. 1° Palam est analogia inter id, quod est nobis simpliciter involuntarium, et id, quod solo metu incitati operamur et agimus; hoc ipso 2° palam etiam est actiones, quae solo metu fiunt, communiter participare quadamtenus naturam eorum, quae nobis sunt simpliciter involuntaria. Sunt ipsa enim a nobis volentibus, simul tamen contra ea inefficaciter plerumque renitentibus. Ergo sunt sic nobis voluntaria simpliciter, ut saltem communiter sint involuntaria secundum quid.

291. Aliqua hic diximus, in quibus explicationis gratia paululum immorari oportet. Dictum est metum plerumque oriri a causa nobis extrinseca, quod ita esse experientia constat. Et haec quidem causa incutit metum modo minando formaliter, modo realiter minando aliquod malum. Sic latro incutit metum minans formaliter mortem, nisi res meas ipsi tradidero, tempestas minatur eandem realiter. Est tamen etiam *metus, qui ab intrinseco oritur*. Mortem enim vel malam valetudinem saepe a causa nobis intrinseca timemus ob easque vitandas multa facimus, quae naturae quadam saltem ratione iucunda

et commoda minime sunt. In huiusmodi igitur actibus vel omissionibus, quae a nobis fiunt ob metum a causa intrinseca ortum, unum momentum, quod ad involuntarium simpliciter requiritur, videtur deesse: scil. ut sit a causa extrinseca; nisi tamen velis dicere esse ipsum nihilominus a causa extrinseca, nimirum a causa extrinseca voluntati; quae cum sit causa et principium voluntarii, etiam in involuntario aestimando maxime attendi debet. Quod videtur omnino vere dici. Ceterum alterum et plane principale momentum involuntarii communiter adest, scil. affectus quidam interior, quo ab eo, quod tali etiam metu acti eligimus, facimus vel omittimus, nihilominus adhuc aliqualiter refugimus, respective adhuc aliqualiter in ipsum inclinamur. Quod sic esse manifesta experientia comprobatur. Potest autem hic affectus hoc modo exprimi: „*Vellem hoc secundum se non facere* (non omittere), id tamen modo facio facereque eligo, quoniam ipsum modo medium esse video, quo effugere possum malum, quod timeo quodque effugere omnino volo.“ —

292. Porro hic aliud etiam animadvertere oportet, *hunc affectum*, utut saepissime ea, quae metu fiunt, comitatur, *nec ita necessarium nec ita constantem esse, ut in omnibus, quae metu fiunt, semper inveniatur.* Etenim 1° commodum illud naturae, vel quidquid tandem est[1], circa quod hic condicionatus et inefficax affectus versatur, est haud dubie bonum indifferenter nobis propositum. Quare nihil absolute prohibet, quominus affectum saltem deliberatum circa ipsum libere cohibeamus. Interdum vero 2° malum imminens, quod timetur, tali modo nexum esse apparet cum ipsa illa re, quae ut naturae aliquo modo commoda et grata repraesentatur et placet, ut ipsam hanc rem ob ipsam hanc conexionem vere iam et simpliciter in se odibilem ac detestabilem reddat. Quin

[1] Hoc addidi, ne quis decipiatur, quasi ille inefficax et condicionatus affectus possit tantum versari circa commodum naturae; potest etiam circa bonum honestum ut sic versari; quemadmodum in iis, qui metu adacti peccant, saepe usuvenit.

immo 3° quandoque vel hoc usuvenit, ut ad effugiendum efficaciter malum, quod imminet et timetur, plane opus sit non solum effective, sed etiam affective ei rei omnino renuntiare, quae aliquatenus naturae grata et commoda est. Hoc ultimum, si alias umquam, certo et maxime locum habet in motu attritionis, qui gehennae metu concipitur, si tamen actus vere studiosus et virtutis sit, quique ad iustificationis gratiam in sacramento recipiendam revera nos disponat. Nisi enim eo timore perculsi voluntates nostras ab omni deliberato et libero affectu circa rem, quae naturae quidem iucunda est, honestati vero graviter adversatur, sevocemus detestemurque libere ipsam ex animo, certo huiusmodi metus hominem nullatenus ad iustificationis gratiam in sacramento accipiendam disponit; quin immo, quia deliberata affectione et libera in id, quod graviter malum est, tendimus, utut metuentes gehennam malum externe omittimus, graviter peccamus. Itaque contritio ex poenarum metu concepta, ut vere honesta sit et ad iustificationis gratiam in sacramento accipiendam nos disponat, debet et omnem deliberatum et liberum affectum ad rem malam excludere et veram eius et liberam detestationem includere. Cf. *Billuart* hic diss. 1, a. 7, § „Solvuntur obiectiones", „Resp. 1°", qui tamen in sequentibus plura dicit, quibus assentiri non possum. Et praesertim cf. Conc. Trid. sess. 14, c. 4.

293. Neque ullo modo difficile est ob metum gehennae omnem deliberatum affectum ad peccatum exuere peccatumque ipsum remque illicitam ob hanc rationem detestari. Nam in casu malum gehennae, quod timetur, ita nexum est cum ea re, quae sub quodam respectu naturae iucunda est et placet, ut tamen ipsam hanc rem ob hanc ipsam rationem, ob malum scil. ita sibi conexum, iam vere et simpliciter in se odiosam et detestabilem reddat. Quid ita? Quoniam generatim illa res, quae ceteroquin naturae aliqua ratione placet, toties detestabilis in se evadit ratione mali sibi conexi, quoties ipsa vera causa est, aut physica aut moralis, illius mali. Ita enim ipsa malum proportionate grave esse apparet. Sic malum af-

flictae valetudinis, quod excessu in usu ciborum saepe invalescit, eiusque timor non efficit raro, ut iste ipse excessus vitetur non solum de facto, sed ut istum ipsum excessum in se ut causam illius mali vere oderimus et detestemur. Infamia quoque, quae actiones multas contra honestatem quasi umbra sequitur, ipsas has actiones ut causas infamiae invisas et odiosas reddit. Atque hoc maxime verum est in poena gehennae. Quomodo enim non prudenter et iuste oderimus et detestemur peccatum actionemque illicitam eiusque obiectum, cum vera causa moralis et meritoria tam atrocis tamque horrendi a Deo iusto infligendi mali exsistat?

Quae igitur doctrina a theologis communissime traditur, metum causare involuntarium secundum quid, restringenda est ita, ut id verum sit ordinarie et per se. Ipsum tamen non semper locum habet: quoties scil. res, quae ob metum deserenda est, ipsum malum, quod timetur, ut vera eius causa, physice aut moraliter in se continet atque ex se progignit. Sic enim haec ipsa res deserenda, utpote quae mali, quod timetur, causa sit, in se vere odiosa et detestabilis evadit; unde facile est eam non tantum de facto, sed toto etiam affectu, saltem deliberato, et ex animo derelinquere.

294. *Dices* nondum explicatum esse nec satis adhuc intellegi, quomodo in ullo eventu verum sit illud, quod dicere solent et quod ipsi modo diximus, metum *causare involuntarium secundum quid*. Hucusque duo dumtaxat ostensa sunt: 1° id, quod metu fit, i. e. primo et per se illum voluntatis motum, quem obiectum metus seu malum imminens immediate in nobis causat, quique est proprie ipse metus, et quo moti aliquid volumus, quod secus minime vellemus, non solum ipsum simpliciter voluntarium esse, sed etiam eius effectum, proiectionem v. g. mercium, voluntarium reddere; 2° ostensum est hunc ipsum effectum evadere tamen communiter ob adiunctum quendam contrarium voluntatis motum involuntarium secundum quid; at hunc contrarium motum ipsum metu causari neque ostensum est neque videtur id posse

ostendi; habet enim manifesto aliam causam fontemque alium suae originis, scil. *habitualem vel etiam naturalem affectionem ad eam rem,* quae metus causa deserenda est et deseritur. — *Respondetur 1°* idem usuvenire in involuntario simpliciter. Etenim vis seu violentia dicitur etiam causare involuntarium simpliciter. Revera tamen solam causat formam seu quasi-formam, in quam denominatio involuntarii cadit. Non causat illum ipsum contrarium affectum, unde ista forma habet, ut involuntaria, i. e. contra voluntatem, denominetur et sit. Quare supra diximus involuntarium simpliciter, ut tale est, non esse tale causaliter et efficienter, quale est voluntarium, sed per meram denominationem extrinsecam a motu animi ipsi resistente. Hoc igitur modo etiam metus causat involuntarium secundum quid, qua tale est: obiective et quasi materialiter, non causaliter et efficienter. *Respondetur 2°* atque additur: Quoniam illud ipsum malum, quod vis, quae nobis maior est quaeque metum immittit, nobis minatur, necessitatem nobis imponit aut deserendi rem nobis habitualiter caram aut incidendi in istud ipsum quod timetur malum, ideo metus movet ad effectivam derelictionem rei nobis carae sic, ut simul et quasi per se evocetur habitualis illa affectio ad rem illam caram in actum quendam secundum, efficaci illi desertionis affectui inefficaciter oppositum. Nam tum maxime, quando res cara relinquenda est, affectus eius in nobis reviviscit et inardescit. Unde ipse metus incidendi in malum imminens indirecte hunc causat affectum, a quo effectus metus involuntarius secundum quid dicitur et est. Cf. *Suarez* l. c. disp. 3, sect. 2, n. 9.

Quaestio secunda.

Concupiscentia num involuntarium causet; deinde augeatne in actu voluntatis voluntarii rationem an minuat.

295. Una prior de concupiscentiae vi quaestio huius loci omnino propria est. Id manifestat et ordo et sequela doctrinae, et auctoritas divi Thomae, qui unam hanc de concupiscentia

quaestionem hoc loco, a. 7, tractandam suscepit. Alteram nihilominus valde affinem de eadem re quaestionem hic simul agitare placet: num scil. concupiscentia actuali ratio voluntarii, quae omni actui voluntatis essentialis atque intrinseca est, imminuatur an augeatur, et quomodo id concupiscentia praestet. Hac enim quaestione simul tractata hoc obtinebimus, ut, quae sit tota vis concupiscentiae in actibus voluntatis eliciendis, simul perspectum habeamus. Atque has duas quaestiones fere iam Doctores ob hanc rationem una tractant. S. Thomas vero alteram hanc quaestionem aliis locis disputat. Cf. v. g. 1, 2, q. 77, a. 1; ibid. q. 10, a. 3 et q. 9, a. 2 etc.

296. Oportet tamen, antequam quaestiones ipsas propositas enodare conemur, explicare, quo ambitu concupiscentiam actusque eius hic contemplemur. Excludimus igitur a consideratione eos omnes appetitus sensitivi actus, qui habent se instar fugae, quales sane sunt maxime metus et tristitia: consideratione vero nostra complectimur omnem sensitivi appetitus actum, qui versatur circa bonum sibi proportionatum seu omnem appetitum prosecutivum. Affectus igitur appetitus sensitivi, qui hic potissimum considerandi veniunt, sunt desiderium et delectatio; attamen etiam spes, simplex amor vel complacentia, immo etiam ira, quatenus dicit appetitum vindictae, quae ab irato et vindicante tamquam bonum proprium aestimatur et appetitur, huc pertinent.

297. Synonymum omnium horum motuum affectuumque appetitus sensitivi apud scholasticos est vox *passionis*. Quare quaecumque dicemus de his affectibus in ordine ad voluntarium, ea de passionibus valent. *Vocantur autem hi motus passiones, quoniam experientia teste non sine aliqua immutatione corporalis dispositionis in nobis peraguntur.* Pati porro is merito et proprie dicitur, qui ab aliquo agente (hic a fine et bono, quod utique tantum metaphorice agit) paulatim a statu magis sibi conaturali in statum alium, non sibi, sed agenti magis proportionatum transfertur, et ita intrinsecus in ordine ad illud

mutatur. Cf. *S. Thom.* hic q. 22, a. 1 et 2; De verit. q. 26, a. 3; 3, dist. 15, q. 2, a. 1. Iam vero huiusmodi immutatio locum habet in omni motu affectuque appetitus sensitivi, maxime vero et perceptibiliter, quando motus iste evadit vehementior. Hoc ita esse primum quidem, ut iam innui, unicuique testatur ipse sensus intimus. Constat idem physiologice; siquidem aliquo huiusmodi affectu in nobis excitato immutatur pro natura affectus proque eius gradu et vehementia circulatio sanguinis. Unde etiam fit, ut in hominis cor omnis huiusmodi affectus redundet ibique sentiatur, quantumvis cor vere et proprie organum ad ciendum affectum sensitivum minime sit; est vero primarium organum circulationis sanguinis.

Hic porro notetur alterum, hanc immutationem corporalis dispositionis subiecti in causa esse, cur res, quae iam antea appetitui eius conveniebat placebatque, nunc etiam magis videatur ipsi convenire magisque ipsi placeat, atque consequenter magis appetitum sollicitet. Nam necesse est ob immutatam conformiter ad obiectum dispositionem corporis eadem in se res appareat nobis iam convenientior, iucundior ac suavior, uno verbo: nobis videatur esse melior. Unde illud Aristotelis: *ὁποῖός ποτ' ἕκαστός ἐστι, τοιοῦτο καὶ τὸ τέλος φαίνεται αὐτῷ* (Ethic. 3, c. 4). Cf. *S. Thom.* hic q. 9, a. 2.

Sunt igitur affectus appetitus sensitivi et passio, quae dicitur animalis vel quae etiam sine addito passio vocatur[1], per se duae res, quae tamen intime inter se cohaerent et quarum una sine altera conaturaliter adesse non potest. Unde fit, ut affectus sensitivus modo appelletur ab eo, quod ipse in se est: affectus sensitivus, modo vero appelletur passio ab eo, quod affectum per se consequitur et „quod in definitione motuum appetitivae partis [quandoque] materialiter ponitur: sicut [quando] dicitur, quod ira est accensio sanguinis circa cor"

[1] Opponitur passio corporalis, quae non est primo in anima, sed quae per se primo in corpore male affecto est atque inde in animam redundat.

(*S. Thom.* hic q. 22, a. 2 ad 3). Cf. *Suarez,* hic De passionibus seu tract. 4, disp. 1, sect. 1, n. 1. 2. 3[1].

298. Interdum tamen vox passionis sensu magis restringitur. Si ita accipitur, significat modo *affectum solum vehementiorem,* ut apud *Nemesium,* De natura hominis c. 16, et apud *S. Ioannem Damascenum,* De fide orthodoxa l. 2, c. 22[2]; modo *affectum, qui vergit in id, quod moraliter malum est;* atque ita accepta non solum significat actualem aliquem affectum mali, sed etiam habitum malum. Hoc mali habitus sensu vox passionis maxime in usu est in hodiernis linguis. Fuit etiam haec vocis in malam partem acceptio exclusiva significatio apud Stoicos, ut inter alios testatur *Cicero,* Tuscul. disp. l. 4, c. 14, n. 39, alias[3]. Quare etiam volebant Stoici omnes passiones animi vel perturbationes vel morbos vel aegritudines esse, easque his nominibus compellabant, celebrantque maxime *τὴν ἀπαθίαν*, i. e. animum ab omni commotione vacuum et solutum. Quae quidem vocis passionis ad malum restrictio non omni ratione destituta est, quoniam ipsa vox patiendi communiter in peiorem partem trahitur. Oportebat tamen Stoicos illam veritatem manifestam et fundamentalem attendere, quam postea S. Thomas (De malo q. 12, a. 1 in corp.) his verbis enuntiavit: „Quia", inquit, „natura hominis composita est ex animo et corpore, et ex natura intellectiva et sensitiva, ad hominis bonum [et perfectionem] pertinet, quod secundum se totum virtuti subdatur, scil. et secundum partem

---

[1] De multis, quae huc pertinent, praeclare agit *B. Jungmann,* Das Gemüth. Freiburg i. B. 1885.

[2] Hinc hi scriptores volunt non omnem motum sensitivi appetitus passionem esse, sed eum solum, qui percipiatur, sentiatur (*αἰσθητή*), seu qui ita sit vehemens, ut in sensum cadat (*σφοδρότερα καὶ εἰς αἴσθησιν προβαίνουσα*).

[3] Omnem tamen humanitatis sensum praetergressi Stoici omnem prosus commotionem animi et sensitivi appetitus affectum ut viro indignum condemnabant atque in malam partem accipiebant, ita ut vel ipse affectus misericordiae et commiserationis indigna viro passio apud ipsos haberetur (*Epictet.,* Manuale 11. 16 etc.). Nec aliter qui superbia et egoismo Stoicos veteres aemulantur multi moderni.

intellectivam et secundum partem sensitivam et secundum corpus; et ideo ad virtutem hominis requiritur, ut appetitus debitae vindictae [et idem dic a fortiore de aliis affectibus] non solum sit in parte rationali animae, sed etiam in parte sensitiva et in ipso corpore." Cf. 1, 2, q. 24, a. 3 in corp. Huc referendum illud S. Pauli de gentilibus 2 Tim. 3, 3 „sine affectione", quod inter eorum maxima vitia recenset. Cf. etiam Ps. 68, 21. — Quomodo autem affectus sensitivus excitari et ordinari possit ac debeat, ut ad virtutem referatur, id ex iis, quae iam addituri sumus, patebit.

299. Ante omnia tamen hic mentio facienda est gravissimae distinctionis, cuius S. Thomas circa motus concupiscentiae meminit hic q. 24, a. 3 ad 3 et q. 77, a. 6 in corp. Cf. De verit. q. 26, a. 7; De malo q. 3, a. 11 etc. — Etenim *aliquando actus concupiscentiae antecedit iudicium rationis et operationem voluntatis; aliquando ea consequitur.* Quando autem quaeritur, concupiscentia causetne involuntarium secundum quid, augeatne an minuat rationem voluntarii in actu voluntatis, manifestum est agi de sola ea *concupiscentia, quae* antecedit, quaeque *se habet ad motum voluntatis per modum causae,* non de ea concupiscentia, quae consequitur et quae se ad motum voluntatis per modum effectus habet. *Sequitur autem motus concupiscentiae motum voluntatis* dupliciter: 1° *per modum signi vel per modum redundantiae,* „non enim potest esse in natura passibili, quod voluntas ad aliquid fortiter moveatur, quin sequatur aliqua passio in parte inferiori" (*S. Thom.,* De verit. l. c. in corp. et ibid. ad 7). Unde in psalmis dicitur: „Cor meum et caro mea exsultaverunt in Deum vivum" (Ps. 83, 3). — 2°. Actum voluntatis *concupiscentiae actus sequitur per modum electionis atque adiutorii,* sive per modum actus imperati, „quando scil. homo ex iudicio rationis eligit affici aliqua passione, ut promptius operetur cooperante appetitu sensitivo" (*S. Thom.* 1, 2, q. 24, a. 3 ad 1; cf. De verit. q. 26, a. 7). Cf. de hac re etiam *Aristot.,* Ethic. 3, c. 11 circa medium.

300. *Dico 1°:* Concupiscentia actualis per se nullum prorsus involuntarium causat, sed pure et simpliciter voluntarium; per accidens tamen causat interdum aliquod involuntarium secundum quid (*S. Thom.* hic a. 7).

Supponitur in prima parte concupiscentiam causare voluntarium simpliciter. Et si vel ipse metus id facit, qui dubitari potest, num id faciat concupiscentia? Facit autem id metus, quemadmodum vidimus. Neque quisquam dubitat nos eas actiones, quas concupiscentia moti ponimus vel exercemus, simpliciter voluntarie exercere. Quaestio tota est de involuntario secundum quid: *num,* ad analogiam metus, *in id, quod concupiscentia moti simpliciter voluntarie atque voluntarium operamur, cadat ex aliquo concomitante et opposito voluntatis actu et affectu denominatio involuntarii secundum quid.* Videtur autem ita esse. Etenim 1° motus prosecutivi sensitivi appetitus aeque animi passiones sunt atque metus. Atqui metus communiter causat involuntarium secundum quid. Ergo ob rationis paritatem etc. — 2°. Metus ideo una cum voluntario simpliciter causat involuntarium secundum quid, quoniam nititur a voluntate extorquere traditionem vel dimissionem boni alicuius, cui voluntas antecedenter ad metum habitualiter vel etiam naturaliter addicta erat. Iam vero in idem communiter tendit concupiscentia[1]. Communiter enim desiderium voluptatum vel honoris efficit, ut homo deserat vel bonum honestatis vel

[1] Nota hic concupiscentiam, quamvis proprie in inferiore appetitu sedem habeat et circa sensibilia bona ut sic versetur, analogice tamen etiam in nostro appetitu superiore inveniri circa bona inferiora et quasi spiritualia, seu circa bona secundi ordinis, ut sunt v. g. honor, fama aliaque naturae commoda, ad quae nostra voluntas *ante et praeter iudicium rationis superioris spontanee afficitur.* Quod cum ita se habeat, consequitur non prorsus absimilem esse influxum, quem haec praecedens et mere spontanea affectio voluntatis ad haec sua bona in ordine ad deliberatos et liberos actus circa eadem bona exercet, atque eum, quem concupiscentia proprie dicta antecedens exercet in ordine ad deliberatum et liberum appetitum sensibilium bonorum. Cf. *Bellarm.,* De amissione gratiae et statu peccati l. 5, c. 15, § „Sciendum est" sqq. *Kleutgen,* Theol. der Vorzeit II, n. 412 sqq. *Scheeben,* Handbuch der kath. Dogmatik l. 3, § 156, n. 563 sqq.

pecuniam vel honorem et famam vel aliud aliquid, cui antecedenter ad motum et sollicitationem concupiscentiae vehementer inhaerebat. Ergo. — Ad has rationes, quae sunt divi Thomae hic in a. 7, ipse respondet. Ad priorem ait rationem parem non esse, licet utrobique de passionibus agatur. Nam obiectum metus, ratione cuius voluntas ad volendum aliquid inducitur, quod secus non vellet, malum est, atque adeo voluntati secundum se adversatur. Contra concupiscentiae obiectum, ratione cuius voluntas inducitur ad volendum aliquid, est bonum quoddam voluntati secundum se ipsum consonum. — Haec manifesto vera sunt. Nihilominus non videtur satis adhuc liquere, cur unum obiectum, quod secundum se dissonum est voluntati, quia malum est, etiam eatenus, quatenus nos inducit ad volendum et agendum aliquid, quo illud malum effugiamus, causet de se actionem simpliciter quidem voluntariam, secundum quid tamen involuntarium; contra aliud obiectum, quod consonum est voluntati, quippe quod bonum sit, imperfectum tamen et omnino inferioris ordinis, causet actionem, cui communiter nihil involuntarii admisceatur. Et profecto ipse primarius actus et qui ceteros imperat in metu, quo v. g. metu tempestatis perculsi nolumus perire nec aliquod maius detrimentum pati, est ipse intrinsecus perfecte voluntarius; quod idem prorsus de primario actu, quo concupiscentia incitati delectari volumus, valet. Sed quod ad ceteros actus attinet, qui primarios comitantur, quaestio manet, cur actibus ex metu ortis plerumque aliquid involuntarii actusque voluntatis aliquatenus eis resistens et contrarius admisceatur, quippe qui originem ducant ab obiecto malo, quod omnino volumus vitare; non adiunctum habeat huiusmodi aliquid communiter actus ex concupiscentia ortus, quippe qui originem ducat ab obiecto bono quidem et convenienti, at convenienti sub inferiore tantum ratione. Cur itaque in actibus concupiscentiae bono superiori plerumque renuntiamus totaliter, ita ut ne condicionato quidem et inefficaci affectu ei inhaereamus, cum in metu accidat plerumque contrarium? Et hoc

eo maiore iure quaeritur, quoniam adest etiam altera supra laudata ratio in contrarium. Respondet quidem ad hanc alteram rationem S. Thomas hoc modo: „Ad secundum dicendum, quod in eo, qui per metum aliquid agit, manet repugnantia voluntatis ad id, quod agitur, secundum quod in se consideratur, sed in eo, qui agit aliquid per concupiscentiam, sicut est incontinens, non manet prior voluntas, qua repudiabat illud, quod concupiscitur, sed mutatur ad volendum id, quod prius repudiabat. Et ideo quod per metum agitur, quodammodo est involuntarium; sed quod per concupiscentiam agitur, nullo modo. Nam incontinens concupiscentiae agit contra id, quod prius proponebat, non autem contra id, quod nunc vult; sed timidus agit contra id, quod etiam nunc secundum se vult." — At iam quaeritur: estne hoc semper verum? In avaro v. g. videtur non esse verum. Nam cum concupiscentia v. g. libidinis victus pecuniam suam expendit, ut consequatur bonum delectabile, sane cum quadam interna repugnantia et tristitia id facit. Et porro si ita est, ut dicitur, quare ita est?

301. Atque 1° quidem ita esse *communiter* immediata experientia constat; nec potest casu particulari quicquam evinci contra ea, quae communiter fiunt. Huc accedit 2°, quod signa etiam involuntarii, quae in metu communiter inveniuntur, in iis, quae ex concupiscentia fiunt, communiter desiderantur. Haec signa sunt 1° et potissimum quaedam inter agendum tristitia, quae ab actibus, qui concupiscentia fiunt, communiter abest, in actibus ex metu factis plerumque adest; 2° quod cum repugnantia quadam interna fit, videtur indulgentia dignum. Negare autem solent actibus ex concupiscentia factis convenire indulgentiam. 3°. Quae fiunt a nobis invitis secundum quid, ipsa secundum se non amantur. Amantur vero plerumque ea secundum se, quae ex concupiscentia operamur. Cf. hic *S. Thom.* a. 7, argumentum „Contra est"; *Suarez* l. c. disp. 3, sect. 4, n. 1 et sect. 2, n. 1, et *S. Ioannes Damasc.*, De fide orthod. l. 2, c. 24. — Addamus huius diversitatis intimam, quantum possumus, rationem.

302. Obiectum concupiscentiae aliquod bonum est. Ad bonum autem voluntas primo et per se atque ex intima sua natura affinitatem vel ordinem dicit inque ipsum tendit. Obiectum vero metus aliquod malum est. Ad malum autem voluntas per se nullam affinitatem vel ordinem dicit, fugit vero ipsum et abhorret, idque quasi consequenter, quoniam malum, ut tale, primariae et intimae voluntatis tendentiae in bonum e regione opponitur. Propter hanc ipsam autem intimam et radicalem habitudinem inter voluntatem et bonum conaturaliter fit, ut 1° ipsum bonum sese suaviter voluntati insinuet eamque magna vi ad se trahat, *volitum intime voluntatem ingrediatur et afficiat;* inde fit 2°, ut ex altera parte voluntas bono (etiam inferiori), utpote quod suae tendentiae in bonum positive respondeat, avide inhiet, intime inhaereat. Hinc porro ulterius habetur, ut voluntas, sic in intima sua natura circa bonum concupiscentiae affecta, et circa ipsum, ut ita dicam, concentrata, facile bona cetera, quibus hucusque addicebatur, quasi minoris vel etiam nullius momenti sint, neglegat, sine difficultate ipsa abdicet ipsisque renuntiet, immo libens ea, ut bonum propositum, etiam si inferius est, consequatur, impendat atque expendat.

Contra quoniam malum, quod obiectum metus est, voluntatem a se repellit, atque hoc ipsum non primo et per se facit, sed tantum quasi consequenter, prouti id modo exposui, fit, ut ipsum voluntatem non adeo intime et profunde ingredi atque afficere possit, atque idcirco multum abest, ut similem quandam animi dispositionem operetur et evocet, qua etiam libentes aliquod bonum, cui hucusque addicebamur, ob malum impendens effugiendum derelinquamus; quin immo quemadmodum hoc ipsum malum imminens voluntas solum effugere nititur, ita bona praehabita de sese, etiam metu urgente, vult atque conatur retinere atque tandem ea non abicit nisi gravate et quasi coacte, et quam minimum id potest, ut impendens malum effugiat. Ergo quasi per sese coniunctum est cum concupiscentia, ut voluntas ob bonum concupiscentiae consequen-

dum, ubi primum hoc absolute et efficaciter a se volitum est, alia bona hucusque cara sine difficultate, immo libenter impendat; cum metu vero quasi per se nexum est, ut bona praehabita et nunc mali maioris aut quasi maioris vitandi causa relinquenda, quamdiu possumus, retineamus, et tandem non abiciamus nisi gravate et cum quadam interna voluntatis repugnantia atque molestia, et quam minimum id fieri potest. — Breviter, quae dicta sunt, colligam. Difficultas proprie est, *cur concupiscentia de se funditus et totaliter immutet et affectum,* cum id metus de se non faciat. Respondetur hoc ideo esse, quia obiectum concupiscentiae est aliquid, ad quod voluntas primarie et per se ordinem dicit et tendit et cui intime accommodatur; contra metus obiectum nequaquam tale est aliquid, sed tantum est aliquid, ad quod voluntas ordinem dicit ex consequenti, non inhiando in ipsum, sed abhorrendo ab ipso, non inhaerendo ipsi, sed ipsum fugiendo. Unde unum aptum est, quod voluntatem intime afficiat et quasi totam penetret funditusque immutet, alterum vero de se id nequaquam facit.

303. *Confirmatur.* In motu voluntatis, quem inducit concupiscentia, et principium motus est aliquod bonum positivum et placens voluntati, et motus, etiam ad bonum quoddam positivum terminatur; in metu vero et principium motus aliquid malum est voluntatique dissonum, et motus etiam animi tandem sistit, non in aliqua re obtenta, quae positive bona sit voluntatique positive placeat, sed in solo evitato maiore malo. Quare necesse est voluntas etiam circa media in concupiscentia et in metu valde diverso modo versetur et afficiatur, cum extrema, principia et termini motus, adeo diversa sint. Ab extremis autem ratio, cur media omnino appetantur, dimanat. Cf. *S. Thom.* hic a. 7. *Suarez* disp. 3, sect. 4, n. 4 et 5.

304. Patet ex argumento facto S. Thomam optime respondisse ad ea, quae sibi opposuerat, verumque esse etiam per se illud, quod ad secundum dixerat, in incontinenti non manere priorem voluntatem, qua repudiabatur illud, quod iam

concupiscitur, sed mutari eius voluntatem ad volendum pure et simpliciter id, quod prius repudiabat, quod in metu locum non habet.

305. Praeter duas rationes discussas tertiam sibi opposuerat S. Doctor, ut ostenderet etiam concupiscentiam de se esse causam involuntarii secundum quid; scil. concupiscentia corrumpi veram rerum notitiam et aestimationem. Quod autem ex ignorantia est, quatenus tale est, involuntarium est. — Respondet interdum quidem evenire, ut concupiscentia adeo inardescat, ut usus rationis prorsus perturbetur. Hoc si locum habet, concupiscentiam causam esse atque efficere, ut operatio consequens non sit voluntaria, scil. perfecte, nec libera. Communiter tamen vim concupiscentiae tantam non esse, sed in ordine ad cognitionem fere eius effectum ad hoc restringi, ut voluntarie et libere non consideremus ea, quae nos prohibere vel arcere possint, quominus bonum sensibile velimus et amplectamur; seu *effectus concupiscentiae communiter est libera quaedam momentorum, quae nos a bono sensibili amplectendo avocare possunt, inconsideratio.* Ergo minime per se apta est, ut causet involuntarium. De hac re mox plura.

306. Alteram partem assertionis factae veram esse patet ex iis, quae in altero argumento in contrarium allata sunt. Nam licet bonum concupiscentiae fere ita in voluntatem influat, ut priorem affectum ad bona aliquo modo ipsi apposita penitus immutet et prorsus tollat, potest tamen in casu particulari adhaesio antecedens animi ad bonum oppositum tam vehemens esse, ut, licet bonum, quod concupiscentia appetit, voluntatem simpliciter vincat et sibi vindicet, tamen eam non adeo sibi vindicet, ut affectus contrarius integre exstinguatur et tollatur. Hoc tamen, si est, manifesto per accidens est. Ergo.

307. *Dico 2°:* Concupiscentia imminuit quidem voluntarium perfectum et liberum; auget vero voluntarium simpliciter. Ita *S. Thom.* 1, 2, q. 77, a. 1 et alias (vide supra).

Prior pars huius assertionis non est re eadem cum priore assertione, quamvis ita alicui videri possit. Nam priore as-

sertione statutum est concupiscentiam non causare simul cum isto actu et praeter istum, qui est simpliciter voluntarius et efficax circa bonum delectabile, alium inefficacem actum, qui priori actui aliquo modo repugnet conferatque ipsi rationem involuntarii secundum quid. Hic vero de spontaneitate huius ipsius actus, quem concupiscentia ut actum voluntatis simpliciter voluntarium causat, quaeritur. Dicimus ipsum, quamvis de se perfecte voluntarius et liber actus sit, minus tamen de se liberum esse, quam sit alius actus, qui sine influxu concupiscentiae item libere a voluntate elicitur; attamen in altera assertionis parte addimus unum impetum affectivum et vitalem si consideramus, quo hic ipse actus in obiectum suum intrinsecus fertur, hunc, inquam, impetum, atque adeo ipsum in se affectum *per se* maiorem et intensiorem esse, si a concupiscentia oritur, quam alias esset. Diversa momenta huius asserti, praesertim primum, sequentibus argumentis stabiliuntur et explicantur. — Recordare tamen illud, libertatem arbitrii formalissime competere actui voluntatis primo completo et *indifferenti*. Quo minus igitur indifferentiae in actu primo voluntatis reperitur, eo minus libertatis in actu secundo eliciendo habetur. Patent haec ex supra demonstratis. Quapropter si demonstramus imminui concupiscentia libertatem et indifferentiam voluntatis in actu primo, prima pars demonstrata est.

308. *Prob. 1.* Concupiscentia antecedens efficit, *ut voluntas vel in ipso iam actu primo minus ad agendum proprium actum idonea et expedita sit*, quam sine ea esset. Haec autem imminutio libertatis in actu primo infert imminutionem libertatis in actu secundo. Ergo. — *Maior ostenditur.* Etenim voluntas nihil valet agere *nisi iuvante et simul in actum influente ipsa anima* [1]. Atqui *anima* qua talis, quae tantum est finitae virtutis, ex supposito *antecedenter iam tracta est magnam partem ipsa concupiscentia in certam omnino directionem*, scil. in ob-

[1] Hoc negant quidem Salmanticenses hic q. 77, a. 1, Comment. n. 4; sed ipsum hoc S. Thomas manifesto eodem loco profitetur. Cf. etiam *Suarez*, Metaph. disp. 18, sect. 5.

iectum sensibile, prouti sensibus exhibetur et inferiori appetitui placet, respective in bonum inferioris ordinis exhibitum per rationem inferiorem. Ergo minus reliquum habet anima virtutis et energiae, qua possit adesse voluntati in operatione ipsius propria, *quae fere sita est in oppositam sensibus et rationi inferiori directionem.* Voco enim operationem voluntatis propriam illam operationem, in qua sequitur voluntas ea quae sibi ut potentiae spirituali propria sunt principia rationis, seu principia et motiva exhibita per rationem superiorem. Haec sane obiectum manifestant sub alio plane lumine et ex alia omnino parte quam sensus et ratio inferior; scil. non quatenus est commodum naturae vel iucundum, sed quatenus est secundum rectum ordinem Deoque placens; atque adeo collocant etiam ipsum in alia omnino a sensibus vel ratione inferiore directione. Unde quando concupiscentia antecedit, primum quidem energia animae defigitur in considerandis rationibus sensibilibus et inferioribus; deinde vero inde consequitur, ut minus ipsa adesse possit menti in considerandis rationibus superioribus, adeoque etiam minus voluntati ad agendum proprium actum. — *Minor* est evidens ex dictis. Nam quid est libertas nisi expedita et completa voluntatis possibilitas et facultas tendendi in varias directiones et actus? Ergo hac expedita facultate maxime circa actus proprios voluntatis imminuta necesse est libertatem actionis imminui.

309. *Prob. 2.* Deinde facit nisus affectusque concupiscentiae antecedentis, ut primum quidem sensus, deinde vero mens etiam ipsa et ratio ob naturalem conexionem cum sensibus vehementer ad bonum inferioris ordinis intendantur. *Nam in ea vehementer solemus sensu menteque intendere, quae appetitui placent* eumque ad se trahunt. Inde vero consequitur mentem et rationem iamiam ad bonum superioris ordinis quasi conaturaliter minus attendere. Etenim attentio est animi in certam directionem et circa certum obiectum vitalis et libera quasi concentratio. *Consequitur autem conaturaliter, ut, quo magis mens iam intenta sit in unum, minus attendat ad aliud,*

quia in illo priore defixa, potissimum quando alterum hoc priori plane oppositum est. Immo interdum accidit, ut concupiscentiae vis adeo invalescat, ut mens iam nullo modo in rationes superiores perturbatis sensibus intendere possit; in quo casu libertatis exercitium plane sublatum est. Sed hoc satis raro. Nihilominus utut intendi et attendi superiores rationes, etiam orta concupiscentia, adhuc mente possunt et reapse attenduntur: tamen, quoniam exorta concupiscentia id *de se* et maiore cum difficultate et minus perfecte fit, duo conaturaliter efficiuntur: *primo quidem* imminuitur libertas actionis et animi sese in diversas partes agendi facultas *in sua quasi radice,* scil. in hac ipsa mentis et rationis deteriore circa cognitionem condicione. Sublata est enim utriusque partis obiecti ad influendum in voluntatem paritas. Nam quod magis a mente intenditur et attenditur, id magis de se movet et trahit voluntatem. Quare si attentio ad bonum sensus et inferioris ordinis multo maior est, multo magis etiam hoc voluntatem in actu primo afficit et sollicitat, utut bonum rationis de se incomparabiliter est excellentius. Illud movet, ut ita dicam, secundum totam suam innatam virtutem, hoc vero minime [1]. — Eadem de causa 2° fit, ut etiam *in ipsa voluntate* perfectum aequilibrium utriusque partis in actu primo desideretur. Nam pro perfectione, qua rationes agendi menti obversantur, aut perfectiores aut imperfectiores motus indeliberati (propensiones actuales) correspondentes in voluntate exsistunt. Sunt autem hi motus momenta quasi et pondera, quibus voluntas in actu primo ad eorum obiectum trahitur et sollicitatur. Vide supra n. 163.

[1] Huc etiam aliud aliquid pertinet. Oporteret scil. de se eo magis atque diligentius nos convertere mentis considerationem ad rationes superiores, quo magis timendum, ut, perceptae etiam, debitum sibi influxum exerceant. Quid ita? Quoniam, quo altiores et magis spirituales sunt, eo minus conceptibus nostris a sensibus ultimatim petitis et analogicis possunt secundum totam suam vim adaequate exhiberi. Quare defectus, qui in repraesentatione obiectiva invenitur, diligenti attentione ex parte subiecti deberet resarciri et suppleri, ut fecit S. Paulus. Cf. 2 Cor. 4, 18. — Cf. etiam, sis, *Scheeben,* Handbuch der kath. Dogmatik II, l. 3, n. 562.

Quando igitur hi motus indeliberati in unum obiectum quam in aliud, in unam partem quam in aliam partem obiecti antecedentur vehementius trahunt, perfectum aequilibrium inclinationis quoad utramque partem in voluntate sublatum est. Ergo imminuitur concupiscentia antecedente actionis et voluntatis libertas.

310. *Prob. 3.* Insuper concupiscentia antecedens in causa est, idque duabus potissimum viis, ut ipsum bonum inferioris ordinis ut sic et in se ultra rationem et mensuram propriae bonitatis aestimetur. Unde etiam hac ratione obiectiva vehementius voluntatem sollicitat atque libertatem actionis imminuit. Etenim 1° concupiscentia, prouti sensus acriter intendit in omne id, quod in re proposita naturae placens et iucundum est, ita eos quasi caecos reddit pro omni momento animadvertendo, quod possit displicere ipsamque rem vel in inferiore suo ordine viliorem minusque iucundam in oculis nostris nostraque aestimatione reddere. Hac autem re fit, ut et ipse affectus sensitivus, iis latentibus momentis, quae secus retraherent, vehementius, quam par est, in ipsam accendatur, et iudicium ipsius rationis rei propositae maiorem, quam vel in suo inferiore ordine meretur, bonitatem adscribat. Quo enim aliquod bonum purius et omnis mali et labis magis expers apparet, eo et vehementius appetitum excitat, et iudicio rationis commendatur ut magis bonum [1]. — Deinde 2°, quemadmodum supra vidimus, cum omni concupiscentia iungitur quaedam corporis immutatio ipsi et obiecto conformis; quae ubi paululum maior est, etiam sensibiliter percipitur. Haec autem maior cum obiecto subiecti agentis conformitas in causa est, cur iamiam vis aestimativa vel potius ratio particularis seu vis cogitativa [2] oborta concupiscentia maiorem etiam convenientiam

[1] Huc illud pertinet, quod exstat Sap. 4, 11. 12: „Raptus est (iustus), ne malitia mutaret intellectum eius, aut ne fictio deciperet animam illius. Fascinatio enim nugacitatis obscurat bona, et inconstantia concupiscentiae transvertit sensum sine malitia."

[2] Cf. *S. Thom.* 1, q. 78, a. 4 in corp.

inter obiectum propositum et subiectum concupiscens deprehendat quam antea, adeoque etiam maiorem ei tribuat bonitatem. Nec hic vera et omnimodo adest deceptio; adest enim revera maior quaedam inter subiectum ita affectum et immutatum et obiectum conformitas atque affinitas. Cf. *S. Thom.* 1, 2, q. 9, a. 2 et nos supra n. 297. Hinc autem fit, ut concupiscentia iterum magis accendatur effectusque concupiscentiae proprii augeantur, et ipsum iudicium rationis circa rem propositam in eius favorem iterum magis immutetur. Nam iudicium rationis in hac relativa bonitate diiudicanda solet sequi iudicium sensus. Quoniam vero, quo plura momenta in favorem alicuius rei liberum actum praecedunt voluntatemque in eius favorem inclinant, eo magis imminuitur libertatis ratio pro actu, qui forte conformiter ad has inclinationes efformatur. ideo patet concupiscentiam antecedentem multis modis libertatem actionis consequentis imminuere. — Cf. Sap. 9, 15.

311. His probatum est utrumque: explicite illud, quod priore locum assertum fuit, imminui voluntarii perfecti, i. e. plene cogniti et liberi, rationem in actibus, qui a concupiscentia ortum ducunt; implicite vero alterum, scil. nihilominus rationem voluntarii et spontanei simpliciter, impetumque affectivum in obiectum in iisdem actibus concupiscentia antecedente simpliciter augeri. Quod alterum paucis sic esse ostendo. Spontaneitas intrinseca actus qualis et quanta sit, 1° quidem et per se pendet ab antecedente influxu earum rationum, quae ad operandum positive incitant et movent; 2° vero et indirecte ab absentia talium momentorum, quae impetum voluntatis retardare possunt. Iam vero ex dictis manifestum est priorum rationum pondus et momentum concupiscentia increscere, debilitari vero ipsa influxum momentorum illorum, quae retardare impetum voluntatis possunt. Ergo.

312. *Dices:* Si immutatio corporalis, quae sequitur actualem concupiscentiam, facit, ut iudicium aestimativae seu potius cogitativae de bonitate obiecti immutetur, hoc autem facit, ut concupiscentia increscat: rursus fiat necesse est, ut hoc

incrementum concupiscentiae augeat immutationem corporalem, haec iterum immutabit iudicium cogitativae; hoc rursus augebit concupiscentiam, et sic sine fine. Unde si haec theoria vera esset, concupiscentia deberet in immensum tandem increscere. Hoc autem non ex uno capite admitti non potest. Ergo.

Respondetur: negari sane non posse continuatam occupationem cum obiecto concupiscentiae per se augere eam; quod cotidiano usu nimium constat. Neque tamen constanter atque aequaliter augetur, neque sine fine et limite, sed pro capacitate subiecti in ordine ad hoc obiectum. Subiectum porro limitati tantum augmenti intensitatis actus et affectus capax est. Unde tandem aut intermittitur occupatio cum obiecto concupiscentiae, aut evertitur usus rationis, aut pro habitudine inter subiectum et obiectum limes affectus obtentus est, quo obtento concupiscentia non amplius increscit.

Quaestio tertia.

Ignorantia causetne involuntarium, et quaenam ignorantia involuntarium causet.

313. Haec ob multas rationes in theologia morali gravissima quaestio est. Nam etiam in ipsa re morali homines multiplici ignorantia modo laborare res explorata est. Atque hoc non solum verum est in vulgaribus hominibus et rudibus, sed id etiam de ipsis doctissimis plus minusve valet. Multa enim sunt, quae etiam hi ignorant, etsi de se non sunt talia, ut hominis intellegentiam plane supergrediantur. Suntne igitur ea omnia, quae hominis intellegentiam per se non superant et nihilominus ignorantur, si cum huiusmodi aut ex huiusmodi ignorantia contra rectum ordinem a nobis fiunt, peccata, suntne imprimis ea omnia nobis voluntaria? Et Baiani quidem sibi persuaserunt ne ipsam quidem invincibilem ignorantiam hominem modo (in statu naturae lapsae) a peccato formali excusare, dummodo ignorantia in iure naturali versetur. Vide propos. 2 inter damnatas ab Alexandro VIII

die 7 Decembris 1690[1]. Cf. *Ripalda,* Contra Baium l. 1, disp. 10.

314. Contraria est Abaelardi, non minus absurda quam Baianorum et a Concilio Sennonensi et ab ipso Innocentio II anno 1140 damnata sententia, quae prorsus nihil culpae adscribendum esse dicit ex iis, quae fiant per ignorantiam[2]. — Habemus ex his thesibus damnatis duo: unum, aliquam ignorantiam in hominibus usuvenire, quae in re morali a culpa excuset; alterum, etiam esse ignorantiam, quae a culpa minime eximat. A peccato autem generatim toties excusamur, licet id, quod agimus, obiective malum sit, quoties id prorsus non volentes, non libere agimus. Consequitur igitur ex his thesibus damnatis constare secundum doctrinam ecclesiasticam et eiusmodi ignorantiam esse, quae nihil impediat, quominus actio a nobis posita sub ignorata etiam ratione vere nobis voluntaria et libera sit, et eiusmodi ignorantiam esse, quae actionem nostram nobis non libere volitam et hoc saltem sensu involuntariam reddat. Videndum igitur est, quodnam genus ignorantiae impediat, quominus actio, quae a nobis ignorantibus fit, sit nobis voluntaria et libera sub ignorato in obiecto respectu, et quaenam ignorantia id minime impediat.

315. Sed prius quaedam explicanda sunt, inter alia etiam propterea, ut termini et voces recte intellegantur. Atque principio *non idem* est saltem apud scholasticos Doctores *ignorantia et nescientia.* Nescimus secundum ipsorum loquendi modum ea etiam, quae nullo prorsus modo scire possumus; ignorare vero dicimur ea sola, quae per se capacitatem mentis nostrae non excedunt. Est igitur ignorantia eius notitiae carentia, quam absolute habere possumus. Cf. *S. Thom.* 1, 2,

---

[1] Apud *Denzinger,* Enchiridion n. 1159; sonat autem hoc modo: „Tametsi detur ignorantia invincibilis iuris naturae, haec in statu naturae lapsae operantem ex ipsa non excusat a peccato formali."

[2] *Denzinger* n. 319: „Quod non peccaverunt, qui Christum ignorantes crucifixerunt, et quod non culpae adscribendum est quidquid per fit ignorantiam." — Cf. etiam Act. 3, 17. 1 Cor. 2, 8 etc.

q. 76, a. 2 in corp. Porro ignorantia, quando communiter dicitur, habitualem talis notitiae carentiam denotat. Hoc loco vero non ita sumitur, sed quatenus hic et nunc suo modo in actionem nostram actualiter influit eamque causat. *Et sane fieri potest ut id, quod habitualiter scimus, nihilominus, quoniam eius actualiter nullo modo recordamur, perinde se habeat, ac si ipsum ignoremus. Habetur igitur hoc genus ignorantiae actualis non solum ob carentiam scientiae habitualis, sed etiam per modum inconsiderationis et inadvertentiae actualis eorum, quae habitualiter scimus.*

316. *Dividitur* porro haec actualis *ignorantia* multipliciter. Ponimus *primo* eam divisionem, quae videtur ipsi definitioni ignorantiae adversari. Diximus ignorantiam esse notitiae absolute nobis possibilis carentiam. Nihilominus dividitur *in invincibilem et vincibilem.* Quomodo iam hoc fieri potest, ut ignorantiam vincere, i. e. deponere, non valeamus, quamvis ipsa sit carentia notitiae nobis absolute possibilis? Potest hoc propterea esse, quoniam vel ea ipsa notitia, quae ultra vires mentis nostrae secundum se et absolute sita non est, tamen saepe non potest hic et nunc, saltem non per eam, ad quam morali officio tenemur, diligentiam acquiri. Itaque invincibilem hic in doctrina de moribus eam omnem etiam ignorantiam appellamus, quae manet, quamvis homo voluntarie et libere nihil eorum omiserit vel neglexerit, quae hic et nunc atque moraliter facere et potuit *et debuit* ut eam exueret[1]. Moraliter autem tenetur homo, idque conatu, qui et gravitati rei, de qua agitur, et ipsius condicioni iudicio prudentum proportionatur, eam solam expellere ignorantiam, quam aliquo modo actu cognoscit, aut saltem non sine solido fundamento suspicatur posse sibi laedendi officii causam vel occasionem ex-

[1] Referimus igitur ignorantiam earum etiam rerum, quae quidem studio humanis viribus accommodato a nobis addisci possunt, quas tamen addiscere nullo officio hic et nunc tenemur, ad ignorantiam nobis moraliter invincibilem. Nam non omittitur voluntarie quicquam eorum, quae debent fieri, ubi fieri nihil debet.

sistere. Neutiquam igitur hoc exigitur, ut in homine invincibilis ignorantia exsistat, ut homo summum quod omnino physice adhibere potuit studium reapse adhibuerit ad dispellendam a se ignorantiam. Etenim et id fieri practice prorsus non potest, et hominem plane ineptum redderet ad negotia sua agenda. Ubinam enim talis inquisitionis esset finis? quis eius esset modus? Ceterum fere sine ulla spe fructus extenderetur et ampliaretur talis in veritatem inquisitio. Quae cum ita sint, consequitur ignorantiam moraliter *invincibilem in duplici differentia* versari: *una est strictissime talis,* quando nimirum homini ne cogitatio quidem nec suspicio ulla suborta est se forte aliquid ignorare vel non recordari, quod ad suum officium recte obeundum aliquo modo pertineat et se debere propterea in id inquirere. *Altera est ignorantia minus quidem stricte, attamen vere et proprie talis;* haec porro adest, quando homo manet vere ignorans circa aliquam rem ad mores suos recte efformandos aliquo modo pertinentem, etiam postquam convenientem debitamque ad detegendam veritatem diligentiam adhibuit. Posterior haec *ignorantia* etiam appellatur *probabilis,* quoniam ea praesente non potest homini in culpam verti, si agit nullo *novo* conatu adhibito ad eam deponendam; quod sic esse ex iis, quae infra dicemus, manifestum erit. — Porro ex iis, quae dicta sunt circa ignorantiam invincibilem, constat, quaenam momenta ad ignorantiam sub morali ratione vincibilem requirantur. Debent concurrere simul duo: unum, debemus aliquo saltem et sufficienti modo cognoscere incumbere nobis obligationem indagandi diligentius de aliqua re, quam ignoramus, qualiter moraliter sit, priusquam agamus; alterum, opus est, ut possimus difficultatem sciendi moderato pro circumstantiis rei et personae[1] conatu superare; quorum unum si deest, habetur ignorantia moraliter invincibilis.

[1] Hic sane diversus est pro docto et indocto. Homo indoctus fere acquiescere potest auctoritati viri docti vel unius.

317. *Altera divisio.* Dividitur ignorantia *in ignorantiam culpabilem et inculpabilem.* Ut culpae vertatur ignorantia, oportet duo adesse: oportet 1° acquisitionem oppositae notitiae aliquo modo fuisse in officio vel obligatione; oportet 2° notitiae acquisitionem esse libere neglectam seu notitiam non acquisitam esse defectu debitae diligentiae. Nam quidquid vel nullo modo est in obligatione, vel quod caret libertate, culpa morali vacat. Cadit autem sub obligatione notitia eiusque acquisitio uno modo per se et ratione sui; hoc locum habet in notitia fidei divinae, de qua alias; alio modo ratione alterius seu propter operationem exercendam, quam homo ponere aut debet aut saltem ponere vult. Sic qui recreationis vel alia de causa venatur, certo debet curare atque, antequam sclopetum explodat, sufficienter inquirere, num forte adsit homo, ne, volens directe occidere feram, revera occidat hominem. De hac posteriore notitia ratione actionis ponendae et de ea quae ei opponitur ignorantia hic una agitur. — Animadvertatur tamen, quamvis haec ignorantia culpabilis sit, ipsam tamen per se culpam specialem non inducere; quam scil. secundum se accusare oporteat in sacramentali confessione, sed cum ipsa peccaminosa operatione, quae cum tali ignorantia ponitur, unam in concreto culpam constituit; idque ideo, quia non ratione sui haec notitia acquirenda in obligatione fuit, sed una ratione actionis ponendae.

318. Quemadmodum autem scientia eiusque comparatio duobus modis in obligatione esse potest, ita liber *neglectus* in acquirenda scientia debita *dupliciter potest contingere,* uno quidem modo *directe, quando quis,* satis animadvertens se sufficienti ad moraliter operandum notitia carere, *directe et explicite vult in ignorantia manere,* vel ut hac ratione aliquam tandem habeat excusationem peccati vel etiam ne retrahatur clara notitia obligationis a peccato; atque haec quae ita studiose fovetur *ignorantia,* vocatur *affectata* (Iob 21, 14). Alio modo potest hic neglectus esse *voluntarius indirecte,* quando quis idem animadvertens nihilominus *libere omittit*

velle et facere ea, quae fieri debent, ut debitam scientiam et notitiam comparet[1]. Manifestum est hanc ignorantiam secundum ea, quae supra vidimus, indirecte voluntariam esse[2]. — Patet hunc ipsum neglectum acquirendi notitiam debitam varios gradus admittere. Et habet quidem haec ignorantia indirecte voluntaria, quoties aut nihil aut vix aliquid actum est eorum, quae debuerunt fieri, ut deponeretur, proprium nomen; vocatur ignorantia *crassa vel supina*. Alias retinet commune nomen ignorantiae indirecte voluntariae. Distinctio haec ignorantiae in crassam et non crassam est in doctrina de poenis ecclesiasticis plane gravissima. Disputant vero,

---

[1] Sane ad hanc ignorantiam ea etiam ignorantia pertinet et revocatur, in qua homo ideo detinetur, quoniam agit aliquid, quod est cum acquirenda notitia incompossibile; quatenus tamen scit atque praevidet se id agendo a necessario studio addiscendi vel recordandi ea, quae discere vel recordari debet, averti et retrahi. Eam ignorantiam S. Thomas De malo q. 3, a. 8 in corp. vocat *ignorantiam voluntariam per accidens*. Cf. *Vasquez* 1, 2, disp. 127, c. 3. *Salmantic.*, De vitiis et peccatis disp. 13, dub. 1, § 2, n. 8 „Dices“ et n. 9.

[2] Vocat S. Thomas hic a. 8 ignorantiam indirecte voluntariam, quando ita adest, ut principia quidem notitiae habitualiter non ignorentur, actu tamen ob culpabilem vel oblivionem vel neglectum non applicentur vel non considerentur, *ignorantiam malae electionis*. Eam dicit ex passione vel [pravo] habitu provenire. Hoc satis frequenter verum esse ex iis, quae in praecedenti quaestione vidimus, satis patet. Nam haec ignorantia posita est in quadam indirecte voluntaria inconsideratione vel inadvertentia ad principia habitualiter nota. Inconsiderationem autem huiusmodi ex passione conaturaliter oriri ibidem vidimus. Quemadmodum autem passio, similiter pravus habitus operatur. Cf. ad hoc ultimum *Suarez* hic disp. 3, sect. 3, n. 16. — Ceterum posse huiusmodi inconsiderationem actualem et voluntariam etiam aliunde ortum habere quam ex passione et habitu, id per se manifestum est. — Ignorantia vero actualis indirecte voluntaria, quae est simul cum ignorantia habituali principiorum in actu primo, praeter illud commune nomen aliud non habet. — Quaeres forte, cur S. Thomas illam inconsiderationem actualem et voluntariam, quae cum habituali notitia principiorum iuncta est, vocarit inconsiderationem malae electionis. Respondetur, quia et a voluntate male eligente eam ignorantiam procedit, et praecipue quia ad malam electionem ducit, quae aut numquam aut vix umquam locum habet sine aliqua actuali inconsideratione. Cf. *Tanner* hic disp. 2, q. 1, dub. 8, § „Tertio“. *Raynaud* l. c. dist. 4, q. 3, a. 6, n. 375. *Ferrariens.* ad Contra gent. l. 3, c. 10, § „Sequitur“.

num ad hoc, ut crassa sit ignorantia, omnis simpliciter gravis neglectus debitae diligentiae in investiganda veritate sufficiat, an insignis plane gradus neglegentiae hac voce designetur et ad ipsam habendam requiratur. Nobis hoc posterius videtur affirmandum [1]. — Patet denique omnem ignorantiam vincibilem, quae pertinet ad ordinem moralem, culpabilem esse; inculpabilem vero esse omnem eiusmodi ignorantiam, quae invincibilis sit.

319. His explicata iam est *tertia ignorantiae divisio in ignorantiam voluntariam et non voluntariam seu involuntariam.* Involuntaria saltem privative est omnis invincibilis ignorantia, voluntaria est omnis vincibilis. Haec autem, si mores ignorantis spectat, rationem ignorantiae culpabilis induit. Locum autem habere potest secundum utrumque modum voluntarii directe et indirecte.

Porro *voluntaria et vincibilis ignorantia vocatur etiam consequens;* consequitur enim voluntatem aut directe aut indirecte volentem eam; *involuntaria vero et invincibilis ignorantia vocatur etiam antecedens* ex contraria ratione. — *Dices:* quomodo potest ea invincibilis ignorantia, quae debito adhibito conatu superari nequit, antecedens vocari? consequitur enim revera conatum voluntatis ad detegendam veritatem factum. *Respondetur:* ipsa hac re, quod etiam debito conatu voluntatis adhibito exui et deponi nequit, manifestum esse eam radicem non habere in voluntate libere et moraliter operante eamque volente, sed ipsam antecedere voluntatem atque a voluntate independentem esse.

320. Ad doctrinam de antecedente ignorantia complendam commemoranda alia quaedam ignorantiae divisio, qua imprimis *antecedens ignorantia subdividitur* [2]. Dividitur igitur ignorantia

[1] Cf. *Gury-Ballerini* II, n. 939. *Ballerini-Palmieri* tract. 11, n. 149 sqq., qui non immerito pro se laudat c. „Ut animarum", De constitut. in 6°. Cf. etiam *Sanchez,* Decalog. l. 1, c. 16; De matr. l. 9, disp. 32, n. 32. 33. *Salmantic.,* De vitiis et peccatis disp. 13, dub. 1, § 1, n. 5, alii; contra opinatur *Suarez,* De censuris disp. 4. sect. 10 cum aliis.

[2] Imprimis, inquam, nam ea divisio etiam aliquo modo ad consequentem ignorantiam pertinet, prouti infra patebit.

antecedens, ut interim de hac una loquamur, *in ignorantiam antecedentem, quae est causa actionis*[1], *et in ignorantiam antecedentem, quae non est causa actionis*[2]. Verum quidem est ignorantiam, qua talis est, numquam posse esse causam actionis per se et proprie, sed ad summum per accidens et improprie, qua ratione dicimus id, quod removet prohibens, causam actionis esse. Etenim non possumus moveri ad agendum ab incognito, sed tantum ab eo, quod cognoscimus. Attamen saepe verum est: si plenior affuisset rei, de qua agitur, notitia, nec quaedam circa eam rem ignorata fuissent, actionem aliquam minime posuissemus. Notitia igitur plenior obiecti vel rei fuisset prohibens actionem; ignorantia vero rei partialis hoc prohibens removit, atque hoc modo ipsa quasi causa actionis subsecutae evasit. Cf. *S. Thom.* 1, 2, q. 76, a. 3 in corp. — Saepe vero homo ita animo dispositus est, ut, quamvis sciret ea, quae circa obiectum modo nescit, nihilominus poneret actionem. Hoc sane si locum habet, ignorantia causa actionis nullo modo est, sed ignorantia se habet per modum circumstantiae mere concomitantis. Inde haec *ignorantia concomitans* vocatur. Actio vero, quae cum ea ignorantia fit, dicitur fieri *cum ignorantia* seu ignoranter; quae autem cum priore, quae est causa actionis, ignorantia fit actio, dicitur fieri *ex ignorantia*.

321. Diximus modo hominem saepe ita animo comparatum esse, ut, si sciret quaedam, quae ignorat, non faceret nec ageret aliquid, quod modo reapse facit et agit. Atque hoc modo ignorantiam evadere actionis causam, scil. per accidens. Sed hic oritur dubitatio: quid et qualis est tandem haec animi dispositio? In quo consistit? Estne aliquid habituale? an est forte aliquis condicionatus et concomitans animi affectus actualis? quo nimirum actu vellem non facere hoc, quod modo reapse facio, si aliqua fortasse in obiecto vel in actione circumstantia lateat, quam ignoro. At, cum casus, ubi ignorantia est causa actionis, omnibus fatentibus satis communis et frequens sit: huiusmodi tamen actualis affectus, quo nollem actionem, quam modo efficaciter volo, si forte adsit circumstantia, quam plane ignoro, valde rarus esse videtur. Nisi enim iam

[1] Haec, quia omni modo voluntatem antecedit, omnino simpliciter talis, i. e. antecedens, a S. Thoma ignorantia vocatur. Vide *S. Thom.* 1, 2, q. 6, a. 8. *Ballerini-Palmieri* n. 76.

[2] Vocatur haec a S. Thoma ibidem simpliciter concomitans.

adest quaedam huiusmodi circumstantiae latentis suspicio, quis umquam in agendo de huiusmodi re mere possibili sollicitus est? Quare per huiusmodi condicionatum affectum et actualem haec res adaequate minime explicatur. Ergo ad aliquem statum mentis habitualem fere recurrere oportet. Hoc ipsum habituale explicat Aristoteles (Eth. 3, c. 3) et Nemesius (De natura hominis c. 31) per hoc, quod dicunt eam habitualem dispositionem huiusmodi esse, ut continuo in actum contrarium tristitiae vel poenitentiae de actione posita prodeat animus, ubi primum cessat ignorantia atque oboritur rei vel circumstantiae ignoratae notitia. Sed hic opponit Suarez (disp. 4, sect. 1, n. 5 et 6) signum hoc — nam aliud quicquam quam signum revera non est — esse praecipue ob libertatem arbitrii incertum et fallax. Quid enim facerem vel agerem posita quadam condicione, quae non adest, id ob libertatem arbitrii valde incertum est. Nec prorsus raro accidit, ut de actione, quae cum quadam ignorantia posita est, gaudeamus, etiam postquam sublata est ignorantia, quam tamen cum ea notitia numquam posuissemus. Fuit igitur ea actio ex ignorantia; ac nihilominus signum ab Aristotele indicatum deficit. Nihilominus, etsi metaphysice incertum est, moraliter tamen et coniecturaliter *saepe* certum est me aliquid non fuisse acturum, si aliqua circumstantia mihi prius innotuisset. Sic nemo dubitat omnem ita habitualiter animo affectum esse, ut prorsus nolit occidere amicum, quem hucusque vera amicitia prosecutus est, nisi forte nova aliqua causa apta ad mutandum affectum intercesserit. Unde neque quisquam hoc dubitat, ubi primum cognovero me ignoranter amicum occidisse, me continuo in tristitiam et maerorem prorupturum esse. Quare in huiusmodi casibus moraliter constat ignorantiam suo modo fuisse causam actionis, atque huiusmodi actionem sub quodam respectu tendentiae voluntatis habituali simpliciter *et contrarie* adversari. Quare etiam iure censetur actionem illam mihi fuisse ob illum respectum ignoratum et sub illo quodammodo involuntariam contrarie. Hoc tamen minime impedit, quominus eadem actio fuerit sub alio respectu noto plene voluntaria.

Et hoc satis de hac ultima quaestione, quae, uti patebit, in re morali adeo magni momenti non est. Etenim non id mihi vertitur in vitium aut in virtutem, in culpam aut in meritum, quod praesente aliqua notitia, quae sine mea culpa non affuit, fecissem aut non fecissem, voluissem aut non voluissem, sed id, quod feci aut volui secundum ea momenta, quae a me aut reapse cognoscebantur, aut debebant saltem et revera moraliter etiam poterant hic et nunc a me attendi et cognosci.

322. *Quarta* quaedam principalis *divisio* ignorantiae instituitur ratione obiecti. Est igitur *alia iuris, alia facti ignorantia* [1].

---

[1] Appellatur etiam ignorantia iuris ignorantia „universalis“ et ignorantia facti ignorantia „particularis“. Cf. *S. Thom.*, Sent. l. 2, dist. 22, q. 2, a. 2. Tamen ipsum ius potest esse prorsus particulare. Cf. etiam *Suarez* l. c. disp. 4, sect. 1, n. 21.

Porro hic voce iuris omne omnino ius comprehenditur, sive divinum (naturale et positivum) sive humanum est, atque *omne etiam particulare* superioris *praeceptum.* Factum vero non solum actionem aliquam particularem cum omni momento, quod quocumque modo eam afficit, comprehendit, sed omnem effectum omnemque rem, quae praeter principia iuris actionem ponendam moraliter afficere possunt.

Inquisitio autem in ea, quae absolute a nobis ignorari possint, circa ipsum etiam ius naturale, huius loci minime est. Certum tamen est ea esse multa. Cf., sis, *Ballerini-Palmieri* hic n. 80 sqq. *Billuart,* De peccatis et vitiis diss. 5, a. 4. *Vasquez* hic disp. 120 sqq. *Salmantic.* l. c. dub. 1, § 3 etc.[1] Cf. etiam *S. Thom.* hic q. 100, a. 1 in corp.

323. S. Thomas interdum etiam memorat *ignorantiam* quandam *pravae dispositionis,* quae aliud nihil est quam *positivus error intellectus.* At cum haec ignorantia fere coincidat cum conscientia erronea, ideo, ubi de hac, etiam de illa agetur. Interim notetur pravam vocari hanc dispositionem, non quasi cum culpa morali hic et nunc necessario coniuncta sit, sed quia est quaedam positiva intellectus mala quasi affectio. Cf. *Suarez* l. c. disp. 4, sect. 1, n. 23.

324. His expositis *dico 1°: Antecedens ignorantia,* quoties est omnino simpliciter antecedens et causa actionis, efficit, ut et actio et effectus quoad circumstantias ignoratas sint involuntaria privative, idque proprie; contrarie vero sunt plerumque tantummodo interpretative involuntaria. Quando vero ignorantia suo quidem modo antecedens, relate vero ad actionem ponendam mere concomitans est, solum privative involuntarium causat.

Quid antecedens ignorantia sit, et quando sit causa actionis, diximus n. 319 et 320. Assertio duas partes habet: una agit de ignorantia antecedenti, quae est causa actionis et simpli-

[1] Ignorantiam iuris naturalis invincibilem videntur respuere inter alios veteres *Aristot.*, Ethic. l. 3, c. 2, et *Nemesius*, De natura hominis c. 31.

citer talis; altera de ignorantia antecedenti, quae causa actionis non est, et proprie vocatur concomitans. Utraque pars duo membra habet. Prius membrum affirmativum utrique parti commune est, alterum membrum in priore parte affirmatur, in altera parte negatur. — Patet porro nos vocem circumstantiae hic late sumere, prouti significat etiam momenta, quae ad ipsam substantiam actionis, ut moralis est, pertinent; talis v. g. est in actione consumendi aliquam rem circumstantia, quod est res *aliena*.

Prob. utriusque partis prius membrum.

Nihil potest esse voluntarium, quod *nullo modo* est volitum. Patet hoc ex ipsa definitione voluntarii. Iam vero omnis res vel circumstantia obiectiva, quae antecedenti ignorantia ignoratur, maxime vero quando ignorantia est causa actionis, nec volita est directe et in se, nec indirecte et in alio, scil. in neglecta debita inquisitione. Ergo nullo modo est volita. — *Prob. consequens et consequentia.* Nam qui, his duobus modis volendi aliquid, in se vel in alio, exclusis, in positivis actibus adhuc superest unus modus volendi aliquid, est modus, quo volumus aliquid per modum actionis et actus. Hic autem modus volendi hic in quaestionem venire non potest, quandoquidem de unis circumstantiis obiectivis ignoratis agitur. Constat igitur circumstantiam omnem obiectivam ignoratam ignorantia antecedenti agenti nullo prorsus modo volitam esse, unde eam neque esse voluntariam.

Minor per se patet. Nam ad hoc, ut aliquid sit volitum obiective, semper requiritur, ut saltem non sit plane incognitum. Nam quod huiusmodi est, neque potest in se ipso esse volitum, neque potest iure censeri esse in alio et cum alio volitum. — Attamen, ut haec percipiantur etiam distinctius, omnia momenta, quae hic in considerationem venire possunt, singillatim percurramus. Principio et ante omnia hoc evidens est, huiusmodi ignoratam prorsus circumstantiam obiectivam non posse esse volitam omnino immediate, in sese et explicite, quatenus scil. est haec vel illa praecise circumstantia. Nam hoc asserere

esset manifesta in casu contradictio. Immo in ignorantia antecedenti, quae est causa actionis, tantum abest, ut in se illa circumstantia volita sit, ut animus *saltem habitualiter* ab illa circumstantia plane refugiat. — Huiusmodi autem circumstantiam obiectivam nec in alio volitam esse posse in antecedenti ignorantia hoc modo palam fit: Si in ulla alia re volita videri potest, est in suspicione quadam, quae forte de ea circumstantia, num forte obiecto insit vel ipsi nexa sit, in animo suborta est. Iam vero in ignorantia antecedenti et invincibili, quae strictissime talis est, nulla omnino huiusmodi suspicio habetur. In ignorantia vero antecedenti, quae est minus quidem stricte, attamen omnino adhuc proprie talis, suborta quidem erat de huiusmodi circumstantia latente suspicio, attamen, si ignorantia vere antecedens et invincibilis manet, neque in ea potest circumstantia esse volita. Nam haec suspicio aut ab ipso initio prorsus levis esse apparebat, et manifesto carebat omni solido fundamento; atque si ita, suspicio, utpote quae sit prorsus inanis, omnibus fatentibus rationeque id ipsum postulante despicienda minimeque in agendo curanda est. Aut videbatur adesse eius solidius quoddam fundamentum. Sic sane despicienda suspicio per se minime est, sed inquirendum, quale sit illud, quod ipsi videtur subesse. — Si hoc inquiritur reapse, alterutrum eveniat necesse est: aut apparebit, etiam inquisitione facta, fundamentum esse solidum, immo forte evadet certum, et sic iam habebimus notitiam aut certam aut saltem probabilem circumstantiae, versamurque extra controversiam[1]; aut detegetur inquisitione facta fundamentum leve et nullius prorsus momenti esse; atque ita dicendum est illud ipsum, quod supra diximus: levia atque inania non esse curanda. Sin vero inquisitio debita neglecta est et nihilominus actio ponitur, iam ponitur actio cum ignorantia quidem, sed quae non antecedens, sed consequens censenda est. Iam

[1] De hac scil. re, utpote quae ex parte cognitionis probabilis multis difficultatibus sit obnoxia, alias videndum.

enim haec ignorantia duo momenta implicat: unum est suspicio non plane levis adeoque non despicienda, quam de aliqua circumstantia obiectiva ad moralitatem actionis pertinente habemus; alterum est neglectus voluntarius inquisitionis in fundamentum huius suspicionis. Ergo quae iam adest ignorantia vere volita est ac proinde consequens, non antecedens; nec mirum hanc non prorsus tollere rationem voluntarii a circumstantia in obiecto ignorata. Vide infra „Dico 2°". Immo vero cum certa adsit notitia periculi, ne forte circumstantia mala et vitanda in obiecto adsit, idem iam est in tali condicione sine praevia inquisitione agere atque illam circumstantiam, aequivalenter directe velle. Nam quicumque ita agit, quodammodo apud se dicit: volo omnino ponere hanc actionem, etsi forte illa circumstantia mala, quam suspicor in obiecto esse, a parte rei adest ordoque moralis actione mea laeditur. Quod idem est atque illam circumstantiam malam *et fugiendam* aequivalenter directe velle; unde sive reapse adest sive abest, agenti imputabitur. Quare quicumque hoc modo hominem occidit, vere homicidii reus evadit estque verus homicida homicidiique poenis obnoxius.

325. *Alterum membrum primae partis satis constat* ex iis, quae supra § „Diximus modo", n. 321 exposita sunt.

Alterum membrum alterius partis etiam constat, seu constat actionem, *quae cum ignorantia concomitante* fit, *nullo modo posse censeri involuntariam contrarie vel positive.* Etenim haec ignorantia formaliter hoc dicit, nos ita animo affectos esse — aut actu et revera aut saltem habitualiter et dispositive —, ut omnino vellemus idem etiam tum operari, quando modo ignorata nossemus. Unde in concomitante ignorantia volitioni, quam habemus, nullus affectus contrarius admiscetur, nec reapse nec interpretative. Quare omne fundamentum involuntarii contrarie seu positive abest.

326. *Dices:* satis saepe usuvenire, ut circumstantia quaedam inculpabiliter et antecedenter ignorata dispositione tamen animi vere appetatur. Multi enim sic animo affecti sunt, ut, si circumstantiam ignoratam

scirent, non tantum non desisterent ab obiecto appetendo, sed etiam promptius et alacrius in ipsum tenderent. Ergo in his saltem casibus est illa circumstantia ignorata appetenti rem voluntaria. — *Respondeo:* dispositionem mere habitualem praesentis actionis indolem moralem afficere et immutare minime posse, neque posse ipsam suum terminum in ratione voluntarii, i. e. rei affective simul et effective a nobis productae, ullo modo constituere. Nam huiusmodi habitualis animi dispositio unum hoc dicit, vi eius moraliter certum esse nos idem *fore acturos,* etsi modo ignorata circumstantia plane nobis nota esset, immo in casu idem nos esse promptius et maiore cum animi propensione et alacritate acturos. Sed quantacumque cum animi propensione et alacritate idem *essemus acturi,* modo tamen nihil huiusmodi agimus, sed ea promptior et alacrior in casu actio est mere condicionate futura. Iam vero utrumque hoc evidens est, et actiones actusque mere condicionate futuros nihil praesentes actiones et effectus nec afficere nec immutare posse, et eos funditus esse ineptos, qui aliquid in ratione affective et effective a nobis producti atque adeo in ratione voluntarii actu et re constituant.

327. At faciamus actionem et volitionem praesentem et absolutam obiecti, prouti ipsum praesens menti obversatur, habere comitem volitionem item actualem, ex parte tamen obiecti condicionatam, qua scil. optamus facere sub condicione idem, quod modo facimus, etsi nimirum adesset illa ipsa circumstantia, quam adesse modo invincibiliter et inculpabiliter ignoramus, immo quam non adesse persuasum habemus. — Dicimus ne sic quidem eam comitantem voluntatis actionem condicionatumque animi affectum afficere quicquam nec intrinsecus immutare posse praesentem illam volitionem, qua in obiectum absolute, prouti hic et nunc menti praesens est, tendimus; neque eum affectum operationis, quae ad extra fit, causam esse posse; quare neque eius productum et effectum in ratione voluntarii constituere potest. Quid ita? quoniam ille ex parte obiecti condicionatus actus habet obiectum ab obiecto actus absoluti plane diversum et proprium, quod interdum cum hoc ne partialiter quidem et materialiter coincidit. Unde etiam fit, ut, quantuncumque *ille condicionatus actus et affectus,* qui, utpote pendens ex condicione non purificata nec posita, nihil operatur ad extra et necessario inefficax est, *forte malitia propria a proprio obiecto inficitur, nec excusatur a peccato,* is tamen qui simul elicitur absolutus actus, ut sic, omni culpa vacet. Atque hoc fortasse illud est, quod voluit tradere S. Thomas 1, 2, q. 76, a. 3 in corp., quando docuit ignorantiam concomitantem non excusare a peccato [1]. Hoc modo v. g. is, qui proba-

[1] Ita saltem interpretatur eum locum difficilem *Suarez* hic disp. 4, sect. 2, n. 20. Cf. *Billuart* diss. 1, a. 9, § „Ex dictis". Medina vero ad 1, 2, q. 6, a. 8, § „Unde" de eo loco haec habet: „Et licet S. Thomas dicat infra q. 76, a. 3, quod ignorantia concomitans non excusat, non ideo sequitur, quod accusat." Sed quis umquam cogitavit concomitantem ignorantiam excusare?

biliter ignorans (sensu supra indicato) inimicum suum adesse, immo persuasum habens eum abesse, globum emittit in feram, quam adesse putat, optans intra se: utinam inimicus meus ibi esset, ut hoc globo perfoderetur: is, inquam, qui ita agit, affective quidem homicida est, neque tamen proprie et effective, etiamsi globo emisso de facto, ignoranter et per accidens, occiditur inimicus casu ibi latens, nec adest homicidium reale moraliter loquendo, sed mere materialiter et mere casuale; unde neque incidit is, qui id patravit, in poenas et censuras ecclesiasticas homicidarum. Seu aliis verbis: adest affectus culpabilis homicidii, non adest homicidium culpabile reale [1]. Cf. de his omnibus *Suarez* hic disp. 4, sect. 2, n. 12 sqq.

328. *Dico 2°: Ignorantia consequens* nihil impedit, quominus actio et opus secundum ignoratas circumstantias malas atque fugiendas censeantur et sint agenti voluntaria simpliciter; nihilominus, si ea ipsa ignorantia est simul antecedens secundum quid, seu si est simul causa actionis et operis, ipsa reddit involuntaria secundum quid.

Prob. pars I pro omni eventu, sive ignorantia, quae adest, affectata et directe volita est, sive est tantum ex neglegentia et socordia orta atque adeo volita indirecte.

1°. Etenim quicumque, suspicans non omnino leviter forte aliquid mali atque vitandi in opere et operatione a se ponendis latere, ipsa nihilominus operatur, parum aut nihil sollicitus nec inquirens, num reapse ita sit: is ipso hoc agendi modo aut formaliter aut aequivalenter ponit actum voluntatis, quo vult omnino opus simpliciter operari, etsi forte aliquid illicitum a parte rei ei subsit vel adsit. Quicumque autem ita aliquid operatur et vult, is certo vult opus in concreto, etiam cum

[1] Cf. tamen *Martinon*, Disp. theol. in 1, 2, q. 9, sect. 4, n. 39, qui exemplum, quod modo ex Suarezio laudavi, non approbat. Putat huiusmodi affectum necessario in proiciendam sagittam (globum) efficaciter influere. Unde homicidium redderet voluntarium. Sed puto modum optandi a Suarezio (l. c. n. 14) expressum de se inefficacem esse, nisi forte significat: utinam casu quodam nihilominus ibi lateat inimicus, ut hoc eum globo perfodiam! Quo in casu videtur omnino emittere globum, ut, si forte inimicus nihilominus contra opinionem adsit, globo occidatur. Sed tale homicidium non fieret ignoranter, sed ex certa notitia, interdum ea, quae certo non esse persuasum habemus, tamen revera usuvenire et accidere. Cf. *Suarez* l. c. n. 15. *Gonet*, Clypeus hic disp. 1, a. 7, n. 144 sq.

circumstantia ignorata mala, quae forte a parte rei adest. Quare ipsi opus etiam secundum hanc circumstantiam ignoratam malam sufficienter directe voluntarium est. Unde neque a malo et peccato in operando sic agens excusatur. Vide supra n. 324 in fine.

2°. Idem ostenditur magis particulariter pro casu, ubi consequens ignorantia est mali operis causa. Est quidem in hac suppositione omissio vel neglegentia voluntaria acquirendae notitiae debitae causa mali operis tantum per accidens sive ut removens prohibens; at quoniam notitia praecise ea de causa acquirenda est, ne opus malum seu opus cum circumstantia mala fiat, ideo secundum ea, quae de voluntario in causa demonstrata sunt, haec voluntaria et libera omissio notitiae reddit sequelam voluntariam et liberam etiam in causa per accidens. Unde opus malum, quod ex ignorantia voluntaria et libera ponitur, etiam secundum eam rationem, qua malum est, in hac causa liberum et voluntarium est. — Hinc autem evidenter consequitur, ut etiam consequens ignorantia, quae operis causa nullo modo est, reddat opus, etiam secundum rationem ignoratam malam, satis volitum et voluntarium. Nam hoc, quod homo ita forte dispositus est, ut etiam faceret opus, si ignoratam modo malitiam sciret, id certo non est aliquid huiusmodi, quo minus voluntaria ista circumstantia obiectiva agenti reddatur; potiore iure contrarium dixeris.

Quare iam 3° in omni omnino eventu dicendum est ignorantiam consequentem nihil impedire, quominus circumstantia mala ignorata sit voluntaria agenti et libera, immo ipsam hoc efficere.

Coroll. Quod igitur cum ignorantia consequente agitur malum, id merito et in se ipso (arg. 1) et in causa (arg. 2) censetur esse voluntarium.

329. *Pars II* intellectis terminis per se patet. Attamen duo hic animadvertere oportet: 1° ut consequens ignorantia mali operis causa sit, id frequentius quidem evenire in ignorantia

indirecte voluntaria, quae ob quandam neglegentiam, socordiam atque pigritiam adest; sed potest etiam in ipsa ignorantia affectata locum habere. Nam plures ideo ignorare aliquid directe volunt, ne ab agenda mala aliqua actione distincta et certa scientia mali et notitia officii atque praecepti retrahantur. In hoc autem casu certe quae consequitur ignorantia, est causa actionis malae subsequentis. Est tamen simul huiusmodi actio effectus magni cuiusdam et vehementis affectionis praecedentis ad eam ipsam rem, circa quam versatur actio. Nam affectata ignorantia hanc talem et tantam esse prodit, ut nolit homo neque gravissima officii et obligationis consideratione, quam potest et debet adhibere, neque ob malam etiam circumstantiam, quae forte rei inest, ab ea averti. Unde 2° licet haec etiam ignorantia, prouti est causa peccati, actionem aliquatenus et interpretative involuntariam reddat, siquidem homo eam actionem praesente notitia nollet, tamen ex altera parte ipsa per se documentum est voluntatem velle rei, de qua agitur, qualiscumque tandem a parte rei est, etiamsi mala est, tamen omnino adhaerere. Cf. *S. Thom.* 1, 2, q. 76, a. 4 in corp. et ad 3.

Appendix

ad sectionem alteram de voluntario.

De circumstantiis actuum humanorum (1, 2, q. 7).

330. Primo aspectu satis alicui mirum videri potest, quod S. Thomas praecedenti quaestioni, quae erat de voluntario eiusque impedimentis, hanc de circumstantiis actuum humanorum continuo subiunxit. At revocetur in memoriam definitio voluntarii, quam dedit Aristoteles, quocum omnes, quod ad substantiam rei attinet, consentiunt. Secundum eam definitionem voluntarium est id, quod procedit a principio interno *scienti singula, in quibus est actio.* Ergo nisi singula haec, in quibus est actio, saltem sub generali quadam ratione cognoscuntur, ipsa notio voluntarii adaequata et perfecta esse non

potest [1]. — Et ad singula haec, quae cognoscere oportet, pertinere ea momenta, quae sunt de substantia singulorum actuum humanorum et moralium ut sic, id supponit S. Thomas. Secus enim actio aut omnino locum habere non potest aut saltem voluntaria non est. Quare de his nihil hoc loco per se dicit, recedens tamen hac procedendi ratione, sententia veriore, ab Aristotele, qui in loco proprio (Ethic. l. 3, c. 1), sicut etiam Nemesius (De natura hominis c. 31; cf. quoque *Damascen.*, De fide orthodoxa l. 2, c. 24), in condicionibus ad ipsam substantiam actionis humanae essentialiter pertinentibus eamque immutantibus aut unis considerandis haesit aut alias vix obiter tetigit. Unde permulti opinantur errasse Aquinatem hic, quando in articulo 3 existimavit se plane in his circumstantiis accidentalibus actionis et actus humani indicandis et considerandis sequi Aristotelem [2].

331. Quidquid autem de hac re est — magni enim profecto momenti res haec historica pro nobis non est —, constat S. Thomam his quattuor articulis attigisse praecipua omnia, simul cum ipsorum fundamentis, quae nosse oportet, ut intellegatur 1° *ratio verae moralis circumstantiae accidentalis actus humani seu quid sit moralis circumstantia accidentalis actus humani* (a. 1 in corp.). Est autem vera moralis circumstantia accidentalis actus humani tale aliquod momentum, quod actum moraliter quidem afficit, ita tamen ut 1° ad eius substantialem

[1] Cf. *S. Thom.* 1, 2, q. 7, a. 2 ad 2.

[2] Nihil prorsus de circumstantiis proprie dictis atque accidentalibus neque Aristotelem neque Nemesium neque Ioannem Damascenum l. c. locutos esse multis gravibusque rationibus efficere conatur *Vasquez* 1, 2, disp. 30, c. 2 et 3. Contra *Raynaud*, Moralis disciplina dist. 2, q. 1, a. 2, n. 39 sqq., evincere conatur Aristotelem *etiam* locutum esse de circumstantiis accidentalibus. De *solis* vero accidentalibus circumstantiis eum locutum esse asserit quidem Valentia hic disp. 2, a. 2, P. 1 aliique, attamen hoc evidenter falsum est. Cf. etiam *Martinon* disp. 10, sect. 2, qui optime de hac quaestione agit et plura consideratione digna affert. — Possunt autem quaedam monumenta ad actionem humanam essentialiter requisita nomine circumstantiae eius comprehendi, quia non intrinsecus constituunt actum, ut v. g. agens, ipsum obiectum etc.

constitutionem moralem nullatenus concurrat, sed 2° ipsi in suo esse morali substantiali et primo iam constituto superveniat, accidat. Cf. De malo q. 2, a. 4 ad 5.

332. *Explicavit 2°, quomodo accidens morale ab accidente physico saepe re distinguatur.* (Cf. 1, 2, q. 7, a. 2 in corp. et ad 3 et uberius De malo q. 2, a. 4 in corp.) Usuvenit enim saepenumero, ut, si mere physicam rationem alicuius obiecti (obiectum in ratione entis physici) spectamus, aliquid situm sit prorsus extra illius substantiam, quod ipsum tamen, si moraliter res consideratur, obiectum intrinsecus et substantialiter in specie morali primum constituit; consequenter vero constituit etiam eam quae circa ipsum versatur humanam actionem primum in specie sua. Ratio v. g., quod res aut mea est aut aliena, *physice loquendo* est aliquid plene extra substantiam obiecti situm verique nominis circumstantia accidentalis, moraliter vero substantialem naturam obiecti et eius quae circum ipsum versatur actionis humanae afficit. Nam inde pendet, actio sitne iusta an iniusta, furtum an non. Similiter denominatio liberi, si physice loquimur, mera actus circumstantia est, moraliter ad substantialem characterem actionis quam maxime pertinet. — Hoc autem discrimen ideo obtinet, quoniam idem obiectum ut specificans actum non habet se in specificando eodem prorsus modo in ordine ad omne prorsus principium actionis, quod determinat atque specificat. Sic v. g. coloratum aliter se habet ad oculum, aliter vero ad intellectum determinandum et specificandum. Ad oculum se habet ut praecise coloratum et luminosum est, ad intellectum vero ut est ens quoddam. Unde quoniam moralis theologus considerat obiecta et actiones, prout ipsa se habent ad rectam rationem fide illustratam, fit, ut aliud sit saepe in obiecto et actione essentiale et substantiale pro morali theologo, aliud vero pro physico, qui considerat res secundum ipsarum esse physicum seu ut sunt principia actionis et quietis physicae. Cf. De malo l. c. a. 4 et hic q. 7, a. 2 in corp. et ad 3.

333. His ipsis autem etiam aliud aliquid 3° loco innotescit: *quid scil. requiratur, ut aliquid moralis circumstantia censendum sit.* Etenim omnis ea condicio adiacens actus humani censenda est moralis circumstantia, propter quam obiectum vel actus iam aliam aliquam habitudinem dicunt ad ordinem vel regulam rectae rationis praeter eam, quam per se primo habent. Hoc fieri potest dupliciter, aut 1° sic, ut accedens et immutans momentum secundum rectam aestimationem augeat quidem bonitatem aut malitiam actus, attamen ita eas augeat, ut obiectum et actionem intra eandem prorsus speciem moralem relinquat; aut 2° sic eas auget, ut per ipsum quod accedit momentum prior et fundamentalis species moralis ad aliam etiam moralem speciem protrahatur. Hoc posterius locum habet in adulterio, in furto sacrilego; similiter in aliis multis actionibus. Cf. *Suarez* hic disp. 5, sect. 3, n. 2. Attamen notetur secundum S. Thomam (De malo q. 2, a. 6 in corp., § „Sed considerandum" et ad 2) *circumstantia, quae speciem moralem mutat, interdum dividi quoddam (quasi) genus superius in suas (quasi) species;* hoc v. g. usuvenit in adulterio, incestu etc., ubi ratio generica accessus ad non suam, quae invenitur etiam in simplici fornicatione, contrahitur ad speciem quasi subalternam per hoc, quod mulier, quae sua non est, est insuper alterius viri uxor aut consanguinea etc. Similiter genus sive quasi-genus furti subdividi potest in furtum simplex, rapinam, sacrilegium. — Atque in his et similibus casibus controvertitur, circumstantia accedens, quoniam immutat *ipsam materiam* actus, retineatne rationem merae circumstantiae, an transeat in condicionem proprie dicti obiecti actus. Hoc affirmat inter alios Ioannes a S. Thoma hic q. 7, n. 17 et 18; verius videtur id cum aliis negare Vasquez (hic disp. 53, c. 3)[1]. Sed de hac quaestione hic agendi locus non est. — Interdum vero ea quae accedit *nova species,* est species *cum priore*

[1] Cf. etiam *Tanner* hic disp. 2, q. 5, dub. 5, n. 103 sq., et *S. Thom.* 2, 2, q. 154, a. 1 ad 2 cum comment. Caietani ad eundem art. in fine.

nullo modo obiective conexa, sed plane de se ab ea disparata et *una ratione subiecti libere agentis ei adiungitur* et copulatur. Tale aliquid *ex fine extrinsece adiuncto* seu ex fine operantis actioni accidit, ut quando aliquis furatur, ut fornicetur vel vice versa, aut occidit, ut spoliet. Cf. *Martinon,* De actib. hum. disp. 10, sect. 1, n. 4.

334. Unde patet 4° circumstantias, nisi immediate ipsos actus humanos ideo afficiunt, quoniam obiectum ipsum ipsis immutatur vel modificatur, redundare in eos *ratione communis subiecti.* Id modo vidimus locum habere ratione intentionis operantis; id saepe etiam provenit *ab operantis condicione vel statu.* Haec enim frequenter in causa est, cur actio quaedam iam non bona etiam magis dedeceat. Ipsum etiam propterea accidit, quia agens in sua operatione mala *adhibet personas,* ut instrumenta nequitiae, *quarum ipsi particularis cura incumbit* quasque a mala operatione prohibere et avertere singulariter debet, ut v. g. pater filios, parochus suos parochianos etc. Hinc autem porro perspicitur, quando dicimus moralem circumstantiam in actus humanos saepe redundare ratione communis subiecti, nequaqnam cogitandum semper esse subiectum commune stricte tale, ubi locum habet vera inhaesio; sed saepe sufficit talis coniunctionis modus circumstantiae cum subiecto operante, ut intellegatur inde aliquam rationem vel aliquod momentum ad moralitatem actus pertinens in actionem humanam et moralem redundare. Cf. *Suarez* l. c. disp. 5, sect. 1, n. 9 et *S. Thom.* hic q. 7, a. 1 in corp. et ad 2 et 3.

335. 5°. *Septem eae* quae communiter auctore Boethio circumferuntur circumstantiae morales actionum humanarum, quaeque trito hoc versiculo continentur: *„Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando“,* apte a S. Doctore *ad tria capita* revocantur.

336. Etenim eiusmodi *accidentalis circumstantia moralis afficere potest actionem humanam 1° secundum se ipsam.* Id fit omnino dupliciter: aut *quatenus ipsa modus vel quasi mensura intrinseca est ipsius actionis et actus,* quo pertinet *actus*

intensio, aut quod actio fuit minus voluntaria vel etiam involuntaria secundum quid [1]. *Atque haec est circumstantia „quomodo".* — Aut circumstantia afficit immediate humanam actionem *per modum cuiusdam mensurae extrinsecae,* cui aut convenit aut disproportionatur actio. *Atque huc pertinent circumstantiae „ubi" et „quando"* seu locus et tempus. Etenim locus conveniens videtur bonitatem actionis interdum nonnihil augere, ut v. g. a loco sacro ea quae funditur in ecclesia oratio bonitatem quandam accidentalem maiorem fortasse haurit; interdum huiusmodi certe circumstantia actionis malitiam auget, ut supra ostensum est. Et similiter accidere potest ratione temporis.

337. *Circumstantia accidentalis moralis afficiens humanam actionem potest habere 2° rationem causae, et causae quidem aut efficientis aut finalis aut materialis.* Causam vero formalem actus moralis et humani specialiter hic efferre nihil opus est. Nam potest omnino considerari aut causa formalis extrinseca actus — et haec coincidit aut cum materia actus aut cum fine — aut est causa formalis actus intrinseca, et haec nihil est ab ipso actu diversum, sed idem cum ipso, quippe qui sit simplex entitative forma. Cf. *Suarez* hic disp. 5, sect. 1, n. 5. — *Efficiens autem causa duplex est: aut principalis „quis" aut instrumentalis „quibus auxiliis".* Etenim *in ipsa etiam principali causa efficienti,* licet ad actionem humanam et moralem essentialiter requiratur, quippe quae essentialiter sit actio procedens a principio, quod est in ea actione ponenda vel elicienda vere liberum, tamen saepe *condicio quaedam* considerari potest, quae tantum accidentaliter moralem characterem actionis afficit. Sic saepenumero in actione, quae de se moralem characterem bonum aut malum iam habet, tamen moraliter adhuc interest, et non raro vehementer, fiatne a laico an a sacerdote, a religioso an a saeculari, a superiore

[1] Huc etiam quam ad tempus seu quando aptius revocatur circumstantia durationis actionis, prouti iam patebit. Nam circumstantia temporis aliquid actioni extrinsecum est.

an ab eo, qui superior non est, a coniugato an ab eo, qui liber est a coniugio etc. — Nota tamen interdum huiusmodi condiciones accidentales in subiecto agenti exstantes primam radicem esse et primum fundamentum alicuius obligationis; aliis verbis, posse eam esse primam rationem, cur actio et res omnino conveniat aut disconveniat moraliter subiecto agenti. Quod cum accidit, sane haec condicio agentis moralis dumtaxat circumstantia actionis censeri non potest; sed est condicio ad moralem substantiam actionis primo constituendam concurrens. Saepe vero huiusmodi ratio status vel condicionis vitae in causa efficienti accidentaliter reperta actioni morali iam in specie morali constitutae novam speciem addit; frequenter etiam malitiam actionis perversae intra eandem speciem tantummodo auget. — In causa porro instrumentali non oportet cogitare semper una instrumenta inanimata, qualia v. g. sunt falsi claves, falsa scriptura, venenum etc.; sed varii etiam qui forte intervenerunt cooperantes cogitandi sunt, num v. g. cum pietatis laesione adhibitus sit in malo opere filius aut filia etc.

338. Causa porro *finalis* (*„cur“* seu id, cuius gratia aliquid fit) hic, ubi de circumstantiis agitur, sane non intellegitur causa ipsa finalis proxima et intrinseca actionis voluntatis, quae cum obiecto formali et specificante actionis plane idem est et sine qua actio voluntatis esse non potest — haec enim procul dubio ad intimam substantiam et essentiam actionis voluntatis pertinet —, sed *causa finalis extrinseca* intellegitur, in quam actio aliqua vel effectus aliquis de se iam characterem moralem, bonum aut malum, habens ab operante ulterius et libere ordinatur. Sic opus eleemosynae eiusque volitio ordinari potest a donante in satisfactionem pro peccatis, item oratio fusa; furtum a furante potest ordinari in fornicationem etc.

339. Nec *materialis causa,* seu id, circa quod libera et humana actio versatur, potest indiscriminatim moralis dumtaxat circumstantia actionis censeri; saepissime genericam vel specificam indolem actionis primum fundat atque determinat. Sic nemo dubitat, quin ob diversitatem materiae, in qua actus

versantur, substantialiter et primo inter se differant illa actio, quae in concupiscentiis moderandis, alia, quae in metu compescendo occupatur; seu aliis verbis: dubitat nemo, num actus temperantiae et actus fortitudinis praecise ob diversam materiam, in quibus versantur, primo et substantialiter inter se moraliter differant. Nihilominus saepe etiam substantiali indoli moralis actionis et humanae iam perfecte constitutae supervenit aliud accidentale momentum ex causa materiali, quod accidentaliter tantum indolem moralem actionis afficit, ut quod homo, qui percutitur, est pater percutientis, aut quod est sacerdos aut in alia dignitate vel auctoritate constitutus; aut quod res, quae furto aufertur, maioris vel minoris pretii est etc. Patet autem his exemplis haec momenta interdum ita immutare obiectum actionis, ut nova moralis species inde actioni accrescat, interdum vero ita dumtaxat, ut malitia aut bonitas inde intra eandem speciem augeatur. *Hoc circumstantiarum genus significatur particula „quid“.*

340. *Potest etiam se tenere circumstantia moralitatem actus afficiens* 3° *ex parte effectus,* ut quod res, quae aufertur, est alteri necessaria, v. g. ad victum quaerendum; unde ablata ea re alter non sua tantum re caret, sed etiam victu privatur. Patet hoc modo peccatum de se veniale induere rationem mortalis peccati posse. Simile aliquid accidit in percussione mulieris gravidae cum periculo abortus; in calumnia, quae infert detrimentum in bonis fortunae etc. *Haec quoque circumstantia se tenens ex parte effectus sub voce „quid“ continetur.* Cf. *S. Thom.* hic. a. 3 et De malo q. 2, a. 6.

341. 6°. Patet autem ad hoc, ut aliqua huiusmodi circumstantia omnino aliquid conferat *ad moralitatem stricte talem humanae actionis*[1], opus esse, ut aliquo tandem modo ipsa

[1] Hoc dicitur et additur, quia distinguenda est moralis bonitas duplex humanae actionis; una est stricte talis seu bonitas virtutis, quae operantem formaliter bonum facit; alia est etiam quaedam bonitas moralis actus, at quae operantem formaliter et stricte non facit bonum, sed quae adiunctis quibusdam condicionibus personae operantis et modi agendi in

volita et voluntaria sit, non quidem semper per modum obiecti, attamen saltem per modum actus. Cf. *Suarez* loco in praecedenti nota laudato n. 15. Porro quando circumstantia per modum obiecti voluntaria est, potest, respective ad certum quendam effectum obtinendum debet esse voluntaria aut formaliter (quemadmodum usuvenire oportet in bonis actibus et bonis circumstantiis, ut imputentur) aut saltem quasi interpretative (quod in malis actibus et malis circumstantiis ad imputationem sufficit); aut directe (in actionibus) aut indirecte (in omissionibus). Unde etiam debet esse aliquo modo cognita aut in se aut saltem in alio. Cf. de quaestione, quomodo circumstantiae accidentales debeant esse volitae, ut afficiant moralitatem actus, *Martinon,* Disp. theol. de actibus humanis disp. 10, sect. 3, n. 22 sqq.[1] Pauca nos continuo sequenti n. 7 afferemus.

342. 7°. Haec denique de circumstantiis accidentalibus humanorum actuum doctrina non ad solos actus exteriores pertinet, quasi in unis his verae circumstantiae distingui valeant, quod aliqui opinantur, sed etiam in actibus interioribus et elicitis voluntatis applicationem habet, quemadmodum longe communior theologorum sententia fert. Verum tamen est ipsam ampliorem *in externis actionibus* usum et applicationem habere, *quam in voluntatis actibus internis; in malis porro actibus* internis ampliorem *quam in bonis et laudabilibus internis actibus.* Quid ita? quoniam internum actum circumstantia nulla afficit nec vere ad eum pertinet, nisi est aliquo modo sive

priore fundatur eique adiungitur. Talis est actionis proportio et valor ad impetrandum et merendum aliquid apud Deum. Haec posterior actionis bonitas vel dignitas oriri vel augeri potest ob aliquod momentum ab agente plane ignoratum et ei prorsus incognitum, atque adeo ob momentum, quod agenti voluntarium nullo modo est. De una priore bonitate in textu agitur estque hic agendum. Cf. *Suarez,* De bonitate actuum hum. seu tract. 3, disp. 5, sect. 3, n. 5 et 8.

[1] Qui tamen Suarezio (l. c. De bonitate morali disp. 5, sect. 3, n. 5) adscribit sententiam, quam hic minime habet, sed cuius contrarium explicite tradit (ibid. n. 15. 16. 19. 26).

per modum obiecti sive per modum actus sive saltem interpretative volita; externum vero actum ut sic, etiamsi nullatenus est volita, suo tamen modo circumstat et afficit. Porro in bonis actibus internis et quando de circumstantiis bonis agitur, debent, quemadmodum alibi demonstratur, circumstantiae, ut actum iam in specie aliqua morali constitutum accidentaliter bene afficiant et porro perficiant, esse volitae explicite et in se; in malis vero internis actibus circumstantiisque malis minus requiritur; sufficit earum volitio etiam interpretativa et in alio, ad hoc, ut ipsae vere nobis volitae et voluntariae censeantur, atque adeo ut internum actum moraliter male afficiant.

His liquet in mere externis actionibus ut sic sufficere ad hoc, ut circumstantiae ad ipsas iam aliquo modo pertineant, hoc unum, ut omnino adsint, etsi nullo modo sunt volitae; in actibus vero internis id, quod nullo prorsus modo est volitum, aeque pro ipsis est, ac si plane non adsit. Atque simile aliquid pronuntiandum, si boni actus interni circumstantiaeque bonae cum malis internis actibus circumstantiisque malis conferuntur. In prioribus enim, quidquid non est volitum in se et expresse, aeque est ac si non sit; quare pro ipsis circumstantiae bonae nec tamen expresse volitae quasi nihil sunt; pro posterioribus vero sufficit etiam earum interpretativa vel in alio volitio.

343. Hinc fit, ut circumstantia „quomodo", quatenus *intensionem et quandam durationem* alicuius actionis et actus significat, quae quidem duo momenta in omni semper actu interno saltem ut volita per modum actionis inveniuntur, sit in omni genere actionum moralium internarum *semper et circumstantia et mera circumstantia accidentalis actus.* Nam ipsae, intensio et duratio, de se talis naturae sunt, ut ad primam et specificam actus constitutionem in esse morali concurrere numquam valeant. Quod idem fere usuvenit in circumstantia „quid", quatenus per eam denotatur obiecti, circa quod actus internus versatur, quantitas. Semper tamen id non valet, ut patet in furto gravi, ubi quantitas obiecti ad constitutionem actus in ratione peccati gravis pertinet.

Actus porro a voluntate imperati omnes, si secundum se iam in quadam specie morali sunt, semper a circumstantia finis extrinseci, in quem libere referuntur et ordinantur, accidentaliter vel bene vel male afficiuntur. In malis porro actibus internis aut qui ab internis imperantur, quaecumque circumstantia mala *mente percipitur*, dummodo ne ex iis sit, quae ad constituendam primam et fundamentalem speciem moralem actus concurrunt, aut nisi aliunde a malitia excusatur, rationem circumstantiae vere moralis et accidentalis actus habet; unde etiam formalem malitiam actus aliquo modo auget. Cf. *Suarez* hic disp. 5, sect. 1, n. 11 et 12; *Martinon* l. c. disp. 10, sect. 3, n. 19 sqq. Alibi de his uberius.

SECTIO TERTIA.

DE ACTIBUS HUMANIS IN SPECIE.

Postquam essentia atque differentia *generalis* humanorum actuum adaequate explicata est — sita vero ea est in ratione voluntarii et liberi —, iam agendum est de his ipsis actibus secundum ordinem originis *in specie*. Dividuntur autem primitus omnes actus humani in duas omnino classes: in actus, qui ab humana voluntate eliciuntur, et in actus, qui imperantur a voluntate. Primo de actibus elicitis, deinde de actibus imperatis voluntatis agendum.

ARTICULUS PRIMUS.

DE ACTIBUS HUMANIS ELICITIS.

§ 1.

Quot veniant considerandi actus eliciti humani in specie.

344. Omnis actus voluntatis elicitus necessario versatur aut circa finem aut circa medium ad finem, sub voce medii comprehendendo quidquid non propter se, sed propter aliud ap-

petitur. In sequentibus tamen considerabimus praeter actiones, quae sunt circa ipsum finem, plerumque eas solas actiones, quae versantur circa media ad finem, quae proprie dicuntur.

345. *Sex autem praecipui et absoluti actus voluntatis recensentur*[1], qui circa finem et media versantur. Circa finem

[1] Loquimur hic de sex actibus absolutis, i. e. non condicionatis, voluntatis; *quaeritur autem, sintne omnino actus voluntatis vere condicionati,* idque *ex parte ipsius actus.* Nam ex parte obiecti actus condicionatos actus voluntatis esse nemo potest infitiari. Nihil enim frequentius in contractibus usuvenit quam actus condicionati ex parte obiecti seu obiectum contractus condicionatum. Negat tales actus in voluntate esse posse vix non unus *Vasquez* (1, 2, disp. 42, c. 3). Affirmant vero id plerique alii Doctores, cum communi omnino hominum sensu. Cf. inter alios *Tanner* hic disp. 2, q. 3, dub. 1, n. 13 sqq., qui alios multos Doctores item secum sentientes commemorat. Porro quaestio potest tota fere reduci ad hoc, quid voce „vellem" significetur. Si hac voce *tantummodo significatur iudicium quoddam* de propriae mentis statu atque dispositione vel propensione, secundum quam loquens iudicat statum mentis suae talem esse, ut, si certa quaedam condicio verificaretur, vel ipse in ea versaretur, probabiliter *eliciturus esset* certum aliquem voluntatis actum: sane hac voce non significatur affectus ullus actualis animi, sed tantummodo *actus quidam voluntatis probabiliter ex iudicio loquentis condicionate futurus:* si scil. certa quaedam condicio verificaretur. Homines autem saepe ita loqui experientia et usu constat. — Quandoque vero voce „vellem" non denotatur solum hoc, scil. aliquem actum voluntatis, quadam condicione posita, vi dispositionis mentis meae probabiliter esse futurum, sed etiam alterum, hunc ipsum actum condicionate futurum mihi iam nunc affectu simplici placere. Sic si quis dicit: rex si essem, hanc legem ferrem, non tantum significat actum, quem probabiliter acturus esset homo, rex si esset, sed etiam hunc sibi actum legis ferendae simplici affectu iam placere. At ne hic quidem habetur per se actus voluntatis ex parte ipsius actus condicionatus, sed actus absolutus. Complacet enim sibi homo in eo actu condicionate futuro omnino hic et nunc absolute et simpliciter, quamvis id faciat omnino simplici affectu. — Est ultra has duas significationes *tertia* quaedam *huius vocis „vellem" significatio.* Significatur scil. ipsa talis actualis mentis voluntatisque affectio, vi cuius continuo, ubi primum condicio quaedam adimpletur, resultatura est in animo illius obiecti, de quo agitur, volitio efficax et absoluta, si tamen actualis affectio voluntatis, quae est vis libertatis, eo usque perseveratura sit. Atque hoc modo habetur verus mentis affectus condicionate efficax ex ipsa parte voluntatis et modo tendendi ipsius. Sic communiter usuvenit, quando v. g. homo carcere detentus dicit: liber si essem, voluptatibus indulgere vellem; quo dicto communiter proditur animi affectus actualis, vi cuius, liber si esset, continuo in voluptates prorueret. Cogita

versantur tres: voluntas, intentio, fruitio. (Cf. *S. Thom.* 1, 2, q. 12, a. 1 ad 4[1]; De verit. q. 22, a. 13 in corp.) Circa media item versantur tres: consensus, electio, usus. (Cf. *S. Thom.* 1, 2, q. 13 initio[2].) Iam de singulis pauca.

---

etiam actum contritionis, qui huiusmodi affectu essentialiter constituitur. Cf. supra n. 27. — Nec ratio, quam Vasquez in contrarium affert, efficax est. Arguit hoc modo: „Nullus est actus in visu in praesenti, quem explicemus per verbum *viderem*, et [qui] sit condicionatus, nec in intellectu est actus praesens, quem explicemus per verbum *intellegerem*. . . . Ergo eadem ratione de voluntate et facultatibus appetentibus philosophandum est." — *Sed respondetur: Conc. antec. Nego vero paritatem et consequens.* Nam potest voluntas hic et nunc ad aliquid ita libere et actualiter affici seu potest aliquid aliquo modo nunc ita velle, ut, licet nondum actu et de facto prosequatur vi huius affectus obiectum ut revera comparandum vel efficiendum, quia deest quaedam condicio, tamen virtute huius affectus non possit non ita prosequi ipsum, ubi primum verificatur facta condicio. Cum autem huiusmodi affectus vera quaedam obiecti volitio sit, non perfecta quidem et absoluta, sed condicionata, recte significatur voce „vellem" et appellatur *velleitas sensu stricto.* Hac igitur voce in hoc tertio casu praesens mentis affectus condicionate efficax effertur. Aliud vero est in visu et in intellectu. Expressio „viderem hoc", „intellegerem hoc", si quaedam adesset condicio, unum significat actum, qui affuturus esse creditur impleta condicione, nullo modo ullum actum intellegendi vel videndi praesentem, condicionatum, qui transeat adveniente condicione in absolutum actum circa idem obiectum. — Est porro actus huiusmodi condicionatus ex parte voluntatis actui, qui est et dicitur intentio, multo propinquior quam ei actui, qui dicitur simplex rei voluntas. — De inferiore tamen appetitu facile Vasquezii sententia conceditur. Nam propter alligationem ad materiam is ea abstractione non utitur, quae opus est ad appetendum condicionate. Cf. etiam *Valentia* hic disp. 2, q. 8, p. 2, § „Ad alteram" sqq.

[1] „Ad quartum dicendum, quod intentio est actus voluntatis respectu finis. Sed voluntas respicit finem tripliciter. Uno modo absolute [i. e. nude, ut est bonum quoddam in se]; et sic dicitur *voluntas,* prout absolute volumus, vel sanitatem, vel si quid aliud est huiusmodi. Alio modo consideratur finis, secundum quod in eo quiescitur; et hoc modo *fruitio* respicit finem. Tertio modo consideratur finis, secundum quod est terminus alicuius, quod in ipsum ordinatur, et sic *intentio* respicit finem. Non enim solum ex hoc intendere dicimur sanitatem, quia volumus eam, sed quia volumus ad eam per aliquid aliud pervenire."

[2] „Consequenter considerandum est de actibus voluntatis, qui sunt in comparatione ad ea, quae sunt ad finem. Et sunt tres: *eligere, consentire, uti.*" — Ceterum animadverte actibus, qui circa bonum et finem versantur, correspondere actus tres diversos, qui versantur circa obiectum, quod ap-

§ 2.

De actu, qui dicitur voluntas.

346. Primus origine actus inter actus voluntatis absolutos, non condicionatos, est *simplex voluntas seu quaedam simplex finis secundum se complacentia.* Cf. *S. Thom.* 1, 2, q. 8, a. 2 et ibidem q. 25, a. 2. Hoc posteriore loco de amore, qui est passio appetitus sensitivi, inter alia haec exstant: „Manifestum est autem", inquit S. Doctor, „quod omne, quod tendit in finem aliquem, primum quidem habet aptitudinem seu proportionem ad finem. Nihil enim tendit in finem non proportionatum. Secundo movetur ad finem. Tertio quiescit in fine post eius consecutionem. Ipsa autem aptitudo sive proportio appetitus ad bonum est amor, qui nihil aliud est quam complacentia boni. Motus autem ad bonum est desiderium vel concupiscentia; quies autem in bono est gaudium vel delectatio. Et secundum hunc ordinem amor praecedit desiderium, et desiderium praecedit delectationem etc." Haec sane facile ad appetitum rationalem seu voluntatem aptari possunt atque transferri. Secundum haec igitur amor seu simplex complacentia boni est primus motus voluntatis, unde alius omnis motus voluntatis seu prosecutio obiecti per voluntatem proficiscitur.

Est tamen notandum hanc simplicem boni complacentiam nondum esse veram et proprie dictam finis prosecutionem, sed huius prosecutionis quasi germen quoddam atque principium. Cf. supra n. 163. Oritur autem hic imperfectus voluntatis in finem actus, fine per intellectum sufficienter innotescente, per se non libere. Id sic esse l. c. pluribus docuimus; atque saltem tum id verum est, quoties actus omnino rationem merae com-

---

prehenditur ut malum: displicentia, fuga efficax, tristitia. Actus autem, qui sunt de mediis in ordine ad effugiendum malum, iidem sunt, qui circa bonum: *consensus, electio, usus.* Ratio huius est, quia effugere malum bonum quoddam est. Cf. *Tanner* l. c. n. 10.

placentiae habet[1]. Nam qui actus voluntatis est finis verus quidam et proprie dictus appetitus actualis, licet condicionatus sit seu vera finis cuiusdam et proprie dicta velleitas, is sane in se liber est. Cf. notam praecedentem.

347. Nominatur autem hic merae complacentiae simplicisque amoris actus ideo nomine suae potentiae voluntas, quoniam simplex huius potentiae actus est nec alium ullum actum eiusdem potentiae praesupponit; seu est actus, quo indoles potentiae voluntatis primo manifestatur. Solet autem omnis alicuius potentiae actus simplex praecipuo quodam modo et proprie nomine potentiae designari. Sic intellegere, si stricte loquimur, designat dumtaxat simplicem illum actum intellegentiae, quo primum cognoscimus principia per se nota. Recte autem affirmatur hoc, hanc meram finis complacentiam seu hunc simplicem finis amorem esse omnino simplicem actum voluntatis. Versatur enim circa id, quod est secundum se et primo obiectum voluntatis, seu versatur circa finem sive bonum absolute et secundum se consideratum, sine ullo adhuc ordine ad media. — Praesupponitur quidem etiam hic actus in intellectu, per se tamen aliam nullam cognitionem nisi simplicem apprehensionem, quamvis perfectior finis notitia per iudicium ipsi eliciendo profecto non obsit. Vide ea, quae supra disputavimus n. 30 sq.

348. ***Coroll.*** Ex dictis patet nostra quidem sententia minus recte hic disp. 6, sect. 3, n. 2 Suaresium censuisse voluntatem, de qua hic agitur, esse actum voluntatis (formaliter) liberum. Ipsum autem hoc docere necesse fuit, quoniam prius alterum iam statuerat, quod, ut opinor, etiam minus recte dicitur: scil. voluntatem seu volitionem finis absolutam, de qua hoc loco agitur, *actum* esse *perfectum volendi finem.* Cf. ibid.

[1] Dices fortasse: Ecquid, non possumus liberam de Deo simplicemque complacentiam elicere? Possumus actu libero in causa, quatenus nobis libere repraesentamus Deum, ut summum et perfectum bonum, in quo nobis complaceamus; non possumus, opinor, actu formaliter libero. Nam ea repraesentatione habita quaedam de Deo simplex complacentia necessario in nobis enascitur. — Aliud dicendum de actu, quo Deo inefficaciter sua bona optamus.

sect. 1, n. 9. — Differre porro hanc voluntatem ab intentione finis hac re, ut intentio ut sic versetur circa finem ut comparandum per media, ita tamen ut de mediis nihil interim statuatur, voluntatem vero versari actu volendi perfecto circa unum secundum se finem absolute consideratum. Attamen, si mihi fas est contra tantum virum tale aliquid opinari, videntur mihi affirmari contradictoria, quando asseritur 1° me velle actu volendi perfecto, i. e., si quid intellego, de se efficaciter finem, quem praesto nondum habeo, sed qui est comparandus — atque de huiusmodi solo fine hic agitur, prouti natura rei et tota series atque sequela disputationis apud omnes Doctores manifestat —, et simul 2° me nullo adhuc modo ne implicite et virtute quidem velle media, quibus comparandus est finis. Nam talis volitio finis, quae ne implicite quidem et virtute media necessaria ad eius consecutionem comprehendit atque includit, nisi forte est desiderium finis inefficax, reapse aliud nihil est quam ille imperfectus amor finis, qui cum simplici eius complacentia prorsus confunditur et qui, ut supra n. 162 vidimus, in se liber non est. — Et sane quomodo potest iure affirmari actu perfecto me velle finem nondum possessum, quando eum ne comparare quidem volo? Aut quomodo potest dici me velle eum comparare, si media ad ipsum comparandum necessaria ne implicite quidem et virtute voluntate amplector? Minus igitur apte haec videntur inter se cohaerere. — Ceterum etsi posset revera a nobis elici huiusmodi actus, qualem Suarez statuit, tamen is ille actus non esset, de quo hic S. Thomas aliique theologi agunt. Nam a S. Thoma aliisque theologis hic de illo voluntatis actu agitur, qui in serie actionum humanarum circa bonum exordium et quasi germen est. Haec autem est simplex complacentia de fine et bono, non actus volendi finem perfectus.

349. *Dices* hunc actum complacentiae, cum sit in se necessarius, non esse actum proprie humanum. Agitur autem hic de actibus proprie humanis in specie. Ergo de illo actu hic agi nec potest nec debet.

Respondetur: Conc. mai. Dist. min.: agitur hic de solis actibus humanis in specie primo et per se, *conc. min.;* agitur de solis actibus humanis in specie sic, ut alii actus voluntatis et intellectus, qui sunt quasi fundamentum et quasi germen illorum, attingi et explicari non debeant, *nego min.* Distinctio per se patet. Ceterum conferantur praeter theologos supra n. 163 laudatos *Billuart* hic diss. 3 in exordio § „Horum omnium"; *Raynaud,* Moralis disciplina disp. 3, q. 5 in exordio § „Hi igitur actus".

§ 3.

De intentione, consensu, electione deque consilio (1, 2, q. 12. 13. 14. 15).

350. De intentione, consensu, electione deque consilio simul et continenter agendum, quoniam hi actus inter se intime cohaerent. Id ita esse ex mox dicendis patebit. De fruitione, qui ultimus circa finem iam acquisitum et possessum actus voluntatis est, ultimo loco huius sectionis quaedam addemus.

I. Primo quaeritur, *quid sit intentio,* et quem in intellectu actum supponat. *Est intentio motus voluntatis tendens in finem, ut est mediis comparandus.* Cf. *S. Thom.* 1, 2, q. 12, a. 4 ad 5 et ibid. a. 1 ad 4. De hac definitione nulla hodie controversia. — Vigebat tamen olim quaedam, non quidem ea in re fundata, sed a loco extrinseco arcessita. Videbatur enim potissimum S. Bonaventurae (2, dist. 38, a. 2, q. 2) ob quosdam locos S. Scripturae (Matth. 6, 22 [1], Luc. 11, 34 sqq. [2]) obque explicationem eorum per glossam ordinariam factam, secundum quam oculus et lumen intentionem mentis significat, dicendum esse intentionem pertinere *simul ad rationem et ad voluntatem* [3]. Neque tamen necesse fuit ita interpretari. Et quidem *S. Thomas* hic q. 12, a. 1 ad 1 retenta interpretatione glossae, quae etiam S. Augustini (Contra Iulianum l. 4, c. 3 et De sermone Domini in monte l. 2, c. 21) aliorumque Patrum fuit, explicat locum hoc modo, *ut intentio dicatur metaphorice oculus non ab eo, quod est, sed ab eo, quod ipsa essentialiter praesup-*

[1] „Lucerna corporis tui est oculus tuus. Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit."

[2] (34) „Lucerna corporis tui est oculus tuus. Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit; si autem nequam fuerit, etiam corpus tuum tenebrosum erit." (35) „Vide ergo, ne lumen tuum, quod in te est, tenebrae sint." (36) „Si ergo corpus tuum totum lucidum fuerit, non habens aliquam partem tenebrarum, erit lucidum totum, et sicut lucerna fulgoris illuminabit te."

[3] „Oculus enim animae", inquit Doctor Seraphicus, „non est affectus, sed intellectus", et „lumen se ex parte cognoscitivae tenet".

ponit, scil. cognitionem, „per quam proponitur voluntati finis, ad quem movet (voluntas), sicut oculo praevidemus, quo tendere corporaliter debeamus". — Sed simplicius et plenius locum explicando dixeris *Dominum* hic, qui est totius loci contextus, non ipsam praecise intentionem oculum vocasse, sed *instituisse* implicitam et tacitam *comparationem inter oculum, qui* pro toto corpore omnibusque eius operationibus *physice recipit lumen,* et *voluntatem, quae* una in se *moraliter recipit finem;* atque item inde tacite et implicite intulisse: quemadmodum omnibus fatentibus praeter oculum aliud nullum organum corporis adest, quo in reliquum corpus lumen dimanet et diffundatur, ubi primum oculus ad recipiendum et communicandum ipsum cum reliquo corpore ob vitium intrinsecum ineptus evasit, ita necesse est, fateamini omnem hominis operationem virtutis necessario splendore carere tenebrisque involvi, ubi primum voluntas inhaerendo prava intentione bonis infimis ipsa intrinsecus corrupta est; quod enim pro toto hominis corpore lumen et oculus est, id intentio et voluntas est pro tota hominis operatione. Cf. *Vasquez* hic disp. 40, c. 1, n. 4.

351. Ratio autem, cur intentio ita definienda fuerit, quemadmodum id supra fecimus, haec est: usus loquendi communis eum iam actum voluntatis nomine intentionis designat, quo formaliter apud nos statuimus, bonum et finem per intellectum propositum, nondum tamen possessum atque comparatum, reapse comparare et consequi. Ergo tale mentis propositum nomine intentionis iure compellatur. Communis enim loquendi usus lex loquendi est. — Porro involvit hoc de fine reapse comparando mentis propositum manifesto alterum, saltem implicite et virtualiter, adhibendi scil. ea media, quae ad finem consequendum omnino necessaria sunt. Etenim, ut iam supra diximus, nisi hoc alterum propositum in priore aliquo saltem modo efficaciter contineatur, prius illud propositum serium et absolutum finis consequendi propositum esse non potest. Quicumque enim serio et absolute aliquem finem consequi vult, necesse est, saltem aliquo modo vere et serio velit

adhibere media, sine quibus finis comparari nequit. Si igitur volumus adaequate exprimere id, quod in eo voluntatis actu continetur, quem vocamus intentionem, definienda est intentio eo modo, quo factum est: ut sit actus voluntatis ita tendens in finem, ut volitio eius aliquo modo etiam media ad comparandum ipsum necessaria comprehendat, non quidem semper formaliter, attamen saltem virtualiter; seu brevius: est actus voluntatis tendens in finem, prouti est mediis convenientibus reapse comparandus. Cf. *S. Thom.* in l. 2, dist. 38, q. 1, a. 3 in corp. et hic q. 12, a. 4 ad 3.

352. *Quaeritur, sitne nomen intentionis apte ad hunc designandum actum impositum.* Haud dubie nomen aptum est. Incipimus enim ipso hoc actu, quo eo modo, quo dictum est, volumus finem, vere et sensu proprio in finem tendere. Ergo rectissime ille actus nomine intentionis designatur, maxime quoniam voluntatis est, ceteras facultates in ordine ad finem consequendum movere, applicare, intendere.

353. ***Coroll.*** Est igitur *intentio* in voluntate manifesto *idem atque desiderium efficax finis.* „Vocatur autem efficax, non quia semper re ipsa consequitur finem, sed quia, quantum est ex se, absolute et efficaciter tendit ad consecutionem finis, ita ut voluntatem inclinet ad media adhibenda, quae ad finis consecutionem necessaria sunt." Ita *Tanner* l. c. disp. 2, q. 3, dub. 2, n. 25.

354. *Dices:* Serio et ex animo volentes consequi finem aliquem, saepe nullo modo cogitamus de mediis adhibendis. Atqui quod nullo modo obversatur ante mentem, id nec ullo modo, ne virtualiter quidem, possumus velle. Ergo. — *Respondeo: Dist. mai.:* Fit saepe, ut ponentes eiusmodi actum circa finem reapse consequendum nihil cogitemus de mediis sub formali conceptu mediorum, *conc. mai.* Fit saepe atque fieri omnino potest, ut eiusmodi actum circa finem absentem reapse consequendum exercentes ne cogitemus quidem de viribus nostris convenienti modo pro fine consequendo exserendis, *nego mai. Conc. min. Dist. cons.:* Potest fieri, ut ponentes actum inten-

tionis circa finem non velimus media sub distincto conceptu mediorum, *conc. cons.;* ut media ne velimus quidem sub conceptu alicuius exsertionis virium nostrarum in ordine ad finem consequendum, *nego cons.*

355. *Cognitio* autem *ad hunc actum intentionis exercendum requisita* est *practicum de eo fine,* de quo agitur, ut convenienti et possibili nobis bono *iudicium.* Quomodo autem haec intellegenda sint, et cur ea praecise cognitio prorsus necessaria sit, id supra n. 24 fuse exposuimus.

356. II. *Transeo ad explicandum consensum et electionem, quid sint.* Incipiam, quia notior est, a definitione electionis. *Est igitur electio,* quoties *sensu specifico et maxime proprio sumitur, is voluntatis actus, quo intentionaliter amplectimur media in particulari, quibus finis intentus comparetur.* Est hic post intentionem alter primarius in ordine intentionis actus voluntatis atque simul in hoc ordine absolute loquendo ultimus [1]. *Praeparat autem ipsum* suo modo actus, qui specialiter dicitur *consensus;* simili modo atque actus, qui dicitur voluntas, praeivit et praeparavit intentionis actum. Usuveniunt igitur, ut hoc obiter hic notetur, in ordine intentionis (opponitur ordo executionis, in quo media electa iam, ut finem consequamur, re ipsa adhibentur) quattuor voluntatis actus; duo sunt praeparatorii, duo sunt primarii; praeparatorii sunt voluntas et consensus, primarii intentio et electio.

357. Oportet hic tum ob alios fines tum ut doctrinae a S. Thoma aliisque Doctoribus traditae intellegantur, de his actibus plura quaerere. *1° qui actus hic voce consensus intellegatur;* nam, quemadmodum mox videbimus, hac voce varii actus designantur; ubi etiam quem actum intellectus hic voluntatis actus essentialiter et proxime praesupponat; *2° ipsa electio quid sit et quem ipsa in intellectu actum similiter praerequirat; 3° quid dicendum sit, quando medium ad finem intentum obtinendum inventum est unum:* estne scil. actus, quo voluntas

[1] Cf. *S. Thom.* hic q. 16, a. 4 in corp. et ad 1.

huiusmodi unicum medium amplectitur, etiam supposita intentione finis, in se adhuc formaliter liber annon; unde alia quaestio oritur obiter tangenda, sitne in casu electionis actus meritorius annon; *4° possitne idem numero actus versari simul circa finem et media,* an opus sint semper diversi numero actus.

358. A. *De consensu,* qui graece *γνώμη* vocatur (*Damasc.,* De fide orthod. l. 2, c. 22). Vox *consensus,* ut modo indicavi, plura significat. 1° significat *concordiam iudiciorum,* idque aeque in speculativis atque in practicis rebus. Sic dicimus theologos consentire de aliqua re. 2° significat *concordiam animorum ac voluntatum,* quibus idem aut volumus aut nolumus. Sic usurpatur a S. Paulo de coniugibus 1 Cor. 7, 5: „Nisi ex consensu ad tempus". Sic cotidie vox usuvenit in doctrina de contractibus. Consensus enim est, ut ait Beusch (De pactis et contractibus c. 1, sect. 2), velut anima et spiritus essentialis omnis contractus. 3° significat *actum voluntatis acceptantis bonum per intellectum propositum.* Atque hac generica vocis significatione vox consensus adhibetur ad omnem prorsus significandum actum voluntatis acceptantis aliquod bonum sive verum sive apparens, quod per intellectum propositum est. Sic dicimur consentire (respective dissentire) divinis inspirationibus, diaboli et mundi tentationibus et suggestionibus, passionibus, delectationibus etc. — Atque hac vocis significatione vox etiam hic usurpatur, ita tamen ut 4° ad specialiorem et plane specificam significationem sensus vocis contrahatur. Hac igitur *specifica significatione is liber voluntatis actus consensus est, quo media, quae consilio mediante praeiudicata sunt, fini consequendo in concreto convenire, acceptantur aut cuncta aut aliqua;* neque tamen sic, ut simpliciter et absolute acceptentur, quasi vi huius acceptationis iam sint in exsecutione ponenda, sed ut talia, circa quae maxime proprie dicta electio proxime versatura sit. Opinor hunc sensum verbis S. Thomae subesse hic q. 15, a. 3 in corp., quando ait: „Potest esse consensus, in quantum motus appetitivus applicatur ad id, quod ex consilio iudicatum est. . . . *Et ideo applicatio appetitivi motus ad deter-*

minationem consilii proprie est consensus." Qua autem re haec applicatio appetitivi motus ad determinationem consilii praecise contineatur, id clarius ibidem enuntiat ad 3: „Potest enim contingere, inquit, quod per consilium inveniantur plura ducentia ad finem, *quorum, dum quodlibet placet, in quodlibet consentitur.* [Est igitur consensus quaedam mediorum inventorum approbatio et libera complacentia. Unde in illud medium, quod ob aliquam rationem displicet, et quod propterea sub electionem proprie dictam non cadit, sed ab ea excluditur, etsi ceteroquin ad finem consequendum utile est, non consentitur.] *Sed ex multis, quae placent, praeaccipimus unum eligendo.* [Est ergo consentire et illam complacentiam atque approbationem exercere manifesto minus aliquid quam eligere.] Sed si inveniatur unum solum, quod placet, non differunt re consensus et electio, sed ratione tantum, ut consensus dicatur, *secundum quod placet* ad agendum [sensu scil. indicato], electio autem, *secundum quod praefertur* his, quae non placent." — Esse autem ex divi Thomae sententia consensum *liberum* actum, id, licet iam in praecedentibus satis clare contineatur, expresse etiam ab ipso in praecedenti articulo traditum est. Etenim ibi negat S. Doctor, in brutis animantibus consensum inveniri, quia non habent in sua potestate appetitivum motum, nec possunt ipsum applicare vel non applicare ad hoc vel ad illud; cuius cum contrarium in rationali creatura obtineat, haec consensum elicere et habere potest.

359. Est igitur consensus secundum propriam et specificam ipsius rationem ille actus, quo voluntas circa media, quae consilio ut ad finem consequendum in concreto apta inventa sunt, sic versatur, ut statuat, quaenam velit ex iis ut proximam electionis materiam assumere, aliis forte quibusdam exclusis.

Atque talem actum acceptantem media per consilium inventa aut omnia aut aliqua, ut inter ipsa fiat proprie dicta electio, saepe a nobis exerceri, negari sane non potest. Priusquam enim ad proprie dictam electionem medii usurpandi reapse deveniamus, saepenumero certa quaedam media fini con-

sequendo ceteroquin idonea ob quasdam displicentiae rationes seponimus, ut inter reliqua fiat electio. Nos autem huiusmodi actu retentis illis mediis et non reiectis revera consensum quendam praebere ipsaque aliquo modo approbare, manifestum est. Unde iure hic voluntatis actus consensus vocatur.

360. ***Coroll.*** Patent ex dictis tria: unum, consensum, etsi saepe electiones praecedat, non tamen semper, nec physica nec morali necessitate, eas praecedere. Etenim potest pro sua libertate voluntas statim ex mediis per intellectum inventis atque propositis unum absolute eligere, prout etiam saepe facit. — Alterum est, cognitionem, quae consensui praelucere debeat, esse iudicium practicum de convenientia et aptitudine medii seu mediorum in concreto seu cum omnibus circumstantiis in ordine ad finem intentum consequendum. Hoc porro iudicium communiter terminus est et fructus formalis cuiusdam consilii, prouti mox patebit. — Liquet tertio, actus consensus quomodo tandem cum actu intentionis finis conectatur atque cohaereat. Scil. voluntas informata intentione finis applicat, nisi media ad finem consequendum idonea et adhibenda immediate et continuo intellectui manifesta sunt, efficaciter intellectum ad investiganda media et vias, quibus ad finem intentum perveniri possit[1]. Haec in media adhibenda investigatio est et dicitur speciali sensu consilium. *Consilium igitur est processus inquisitivus ad detegenda media, quae conferunt et adhibenda sunt ad finem intentum consequendum.* — Cf. *S. Thom.* hic q. 14, a. 2 in corp.[2] — In hoc autem processu sane finis intentus se habet

---

[1] Patet satis per se, ut vi intentionis elicitae voluntas applicet intellectum ad consiliandum, opus esse saltem hoc iudicium, media inquirenda esse; quo iudicio praelucente, voluntas vult inquirere et applicat intellectum, ut inquirat.

[2] *Dices* nos non raro consiliari de aliquo fine particulari amplectendo et prosequendo. Ergo male restringitur consilium ad ea, quae sunt ad finem. — *Respondetur,* cum omnis consiliatio, ne prorsus incerta fluctuet, ab aliquo immobili proficisci debeat, quod se habet ad instar principii, hoc autem sit in consiliatione finis intentus, consequitur, ut quamdiu de fine aliquo amplectendo *vere* consiliamur, hic nondum consideretur ut finis, sed

semper instar principii, ex quo cetera diiudicantur. Cf. *S. Thom.* hic q. 13, a. 3. Necessitas autem consilii capiendi pro nobis omnique intellectu non omnia perspiciente evidens est[1]. Etenim non sane omnia omnibus finibus consequendis aptantur; nec statim videmus, quaenam res et actiones huic praecise fini conveniant; deinde non omnia, quae huic fini consequendo absolute apta sunt media, nobis praesto sunt; porro nec ea, quae absolute in nostra potestate sunt constituta, semper praesentibus circumstantiis satis accommodantur. Patet igitur, inquisitionem, et interdum magnam atque intricatam, opus esse, ut media fini consequendo in concreto idonea a nobis detegantur. Ergo opus est consilio. Cf. *S. Thom.* hic q. 14, a. 1 et 3. — Mediis autem inventis consequitur consensus; consensum autem ipsa electio sequitur, quae maxime proprie appellatur. Intentio igitur facit primum, ut consiliemur, deinde adiunctis

---

ut aliquod medium, quod inservit superiori cuidam fini, qui est etiam norma iudicii. Hinc patet responsum. Cf. *S. Thom.* hic q. 14, a. 2 ad 1: „De operationibus", inquit, „est consilium, in quantum ordinatur in aliquem finem. Unde si aliqua operatio humana sit finis, de ea, in quantum huiusmodi, non est consilium." Cf. etiam *Suarez* hic disp. 8, sect. 1, n. 5 circa finem.

[1] *Dices: Quomodo,* si consilium nullum est, quoties media ad finem conducentia immediate intellectui patent, vel *ipsi Deo consilium adscribi potest?* Adscribitur tamen ei consilium (ad Ephes. 1, 11): „Qui (Deus) omnia operatur secundum consilium (*τὴν βουλήν*) voluntatis suae." Ergo falsum videtur esse, consilium locum tantum ibi habere, ubi media dubia sunt nec satis sunt per se et immediate manifesta. — *Respondetur:* Proprie dictum consilium non locum habere umquam nisi de incertis ac dubiis, quia de certis et exploratis nemo consultat. „Ignorantis enim est consiliari" (*Damascen.*, De fide orthod. l. 2, c. 22). Quare dicendum, quoties Deo adscribitur consilium, id metonymice ei adscribi, quatenus Deus simplicissimo intuitu omnem notitiam et infinite clariorem, ampliorem et perfectiorem habet, quam nos consiliis ullis consequi possumus. *Iam vero etiam apud nos id, quod fructus et terminus quasi intrinsecus consilii est, nimirum iudicium de concreta aptitudine mediorum ad finem consequendum, a sua causa consilium appellatur.* Cf. 1 Cor. 7, 25. Itaque, cum Deus perfectissimo modo omne tale iudicium simplici intuitu habeat, adscribitur ipsi consilium, omni dempta imperfectione. Cf. *S. Thom.* hic q. 14, a. 1 ad 2.

aliis principiis naturae humanae intrinsecis, ut consentiamus, tandem, ut eligamus. — Nunc quaedam accuratiora de electione addamus.

361. B. *Voce electionis qui actus hic intellegatur.* Vox electionis non minus quam vox consensus *multifariam adhibetur.* Atque *1°* quidem *omnis liber usus voluntatis omnisque libera eius determinatio circa aliquod bonum recte in aliqua electione constituitur.* Nec aliter ss. Litterae loquuntur, v. g. in Deut. 26, 17: „Dominum hodie elegisti, ut sit tibi Deus"; et apud Lucam 10, 42 ait Dominus Mariam optimam partem elegisse. Nec potest esse usus liberi arbitrii, ut tale est, ubi locum non habet quaedam electio, saltem inter exercitium actus et non exercitium. Hoc vidimus late supra. — Attamen haec lata vocis electionis acceptio, non est unica. Etenim *accipitur* 2° haec vox saepe *restrictius pro praeacceptione unius medii prae alio medio.* Atque hoc sensu, qui maxime proprius est, electio duo momenta involvit: unum, ut ex pluribus unum praeaccipiatur, derelicto altero; hoc est momentum electionis genericum; alterum est, ut hoc unum in ordine ad aliquid aliud, cui consequendo inserviat, praeaccipiatur. Hoc specificum momentum est. Cf. *Lessium* hic q. 13 statim ab initio aliosque theologos infra in nota laudatos [1].

[1] *Dices:* nihil apparere, cur hoc alterum momentum in electione maxime proprie dicta requiratur. — *Respondetur:* in huiusmodi rebus, i. e. in vocum significationibus definiendis communi usui et sapientum auctoritati deferendum esse. Illi autem hoc alterum momentum in electione, quae specialiter dicitur, requirunt. Cf. *Suarez* hic disp. 8, sect. 1, n. 2. *Salmantic.* hic tom. V, tract. 8, disp. 5, dub. 4, n. 71. — Et omnes quidem frequentissime loquimur de mediis eligendis; de fine vero dicimus utique, nos nobis finem aliquem consequendum praestituere, finem autem nos eligere nobis, aut numquam aut admodum raro dicimus. Atque huius diversi modi loquendi haec videtur esse ratio, quoniam habitudo inter finem sive bonum per se et voluntatem est multo magis iam naturaliter fixa et determinata quam inter voluntatem et media, quae opus sunt, ut consequamur finem et bonum per se nobis conveniens. Unde communiter hic quam ibi maior et amplior usus libertatis atque eligendi potestas invenitur. — Ceterum cf. *S. Thom.* 1, 2, q. 13, a. 3, et Contra gent. l. 4, c. 95 circa finem.

362. Ad latiorem vero usum vocis eligendi revocatur, *quando 3° dicimus nos eligere, quoties medium rationis in materia particulari virtutis moralis secundum praescriptum regulasque prudentiae statuimus et determinamus.* Sic electione quadam determinamus quantitatem ciborum, quae secundum prudentiam in moderata comestione sumenda est. Huc ea spectant, quae habet S. Thomas 1, 2, q. 66, a. 3 ad 3: „Dicendum, quod prudentia *non solum dirigit* virtutes morales *in eligendo ea, quae sunt ad finem, sed etiam in praestituendo finem;* est autem *finis uniuscuiusque virtutis moralis attingere medium in propria materia;* quod quidem medium determinatur secundum rectam rationem prudentiae, ut dicitur Ethic. l. 2 et 6." Cf. 1, 2, q. 56, a. 4 ad 4, et 2, 2, q. 47, a. 6. *Salmantic.* l. c. n. 72. *Tanner,* De actib. hum. disp. 2, dub. 3, n. 33. — *Porro 4°* dicitur etiam *caritas aliaeque virtutes seu potius voluntas actibus harum virtutum informata eligere alios actus, qui ob motivum caritatis aliusve virtutis ab ipsa imperantur.* Et haec ratio electionis ad electionem, quae specialiter et maxime proprie ita appellatur, proxime accedit. In huiusmodi enim actu eligente atque imperante exercitium alicuius virtutis non solum communiter invenitur prius momentum omnis electionis maxime proprie dictae, ut fiat inter plura, quae possunt fini illius virtutis inservire, sed etiam alterum, ut eligatur aliquod concretum exercitium virtutis in ordine ad aliquid aliud tamquam ad finem. Haec sane sunt evidentia. Nam oratio, quae v. g. a caritate Dei imperatur, 1° manifesto ad finem caritatis, qui est Deus secundum se consideratus, ordinatur; neque tamen 2° eodem omnino modo refertur in Deum secundum se consideratum, quemadmodum proprie dictum medium refertur in finem per ipsum comparandum vel efficiendum. Est enim hoc a modo, quo caritas in Deum tendit, alienum. Non enim caritas in Deum tendit sub formali ratione boni nobis comparandi vel a nobis efficiendi, sed ut in bonum, quod dignissimum est, cui propter se studeamus actibus nostris placere. Orationem autem in hunc finem 3° sic eligi, ut possit etiam aliud aliquid loco eius eligi, non est, quod dicam. Cf. *Salmantic.* l. c. tract. 8, disp. 1, dub. 4, n. 96.

363. *Quaeruntur iam hic circa actum electionis modo descriptum et ab affinibus actibus probe distinctum cum S. Thoma* (hic q. 13) *duo. Quaeritur, 1° sitne hic actus electionis voluntatis actus an actus rationis.* Cf. art. 1. Haesitans videri poterat circa hanc quaestionem olim Aristoteles, quoniam Ethicor. l. 6, c. 2 dicit electionem esse vel intellectum appetitivum (*νοῦν ὀρεκτικόν*) vel appetitum intellectivum (*ὀρέξιν νοητικήν*). Attamen iam antea clare enunciaverat (ibid. l. 3, c. 5; alias c. 4 in fine) *electionem esse appetitum, cui praesit consilium.* Et hoc verum esse patet. Nam quamdiu tantummodo iudicamus de medio, non solum ipsum esse aptum, sed

etiam, quando iudicamus ipsum esse ceteris aptius, nihilominus, donec ipsum velimus, nondum censemur ipsum elegisse. Unde etiam S. Thomas hic a. 1 in corp. concludit electionem esse substantialiter non rationis actum, sed voluntatis.

364. *Dices:* At si ita est, quomodo affirmare illud S. Doctor hic potuit, hunc *electionis actum materialiter esse voluntatis, formaliter rationis?* Videtur enim hoc modo electio potius esse actus rationis. Nam forma in omni re principalior est quam materia. — Respondetur cum ipso S. Thoma hic, id *non affirmari, quasi actus intellectus sit forma intrinsecus constituens actum electionis,* sed quoniam est forma extrinseca dirigens actum et movens ad actum; non prorsus absimili modo, quo actus imperans est et dicitur forma extrinseca actus imperati. Praelucet enim, movet atque ducit in hoc actu eliciendo consilium iudiciumque rationis actum voluntatis. Dirigens autem, movens et ducens habet se ad id, quod dirigitur, movetur et ducitur, sicut forma ad materiam. — Et insuper electio, quamdiu tantum secundum se spectatur, est simplex entitative tendentia voluntatis in unum illud quod eligitur; rationem vero propriam electionis non consequitur nisi a iudicio praelucente *indifferenti;* nam tantum in ordine ad hoc intellegitur induere rationem praeacceptionis unius prae alio. — Praeterea id, quod omnino proprium est rationis, scil. unum ad alterum ordinare vel unum cum altero conferre[1], nusquam, quam in electione, in ullo alio voluntatis actu illustrius apparet. Est quidem, supposita sufficienti cognitione finis, voluntatis per sese et ex propria indole tendere in bonum finale *absolute,* prouti fit v. g. in simplici complacentia; ita vero voluntatem in aliquid tendere, ut ordinetur unum in aliud, hoc non habet voluntas a se ipsa, sed a ratione[2]. Habet igitur voluntatis

---

[1] Hoc proprium esse rationis negat *Scotus* in l. 2, dist. 6, q. 1 ad arg. 2 et 3, et in Quodl. q. 17. At immerito videtur hoc negari. Vide, si placet, Caietanum ad 1, 2, q. 17, a. 1 ad 2.

[2] Hanc rationem indicat *S. Thom.*, De verit. q. 22, a. 13. „Ratio", inquit, „et voluntas sunt quaedam potentiae operativae, sed ad invicem

actus, qui est electio, omne id, quod ipsi specificum et maxime proprium est, a ratione. Quod autem alicui tendentiae rationem specificam tribuit, hoc se habet ad alteram partem ut forma ad materiam.

365. De altero et tertio quaesito, quod S. Thomas hic q. 13, a. 2 et 3 tractat: scil. electio conveniatne animalibus brutis, et electio num eorum dumtaxat sit, quae sunt ad finem, an etiam ipsius finis, satis constat ex iis, quae supra dicta sunt.

366. Quaeritur 2°, *sitne electio tantummodo circa actiones nostras.* Cf. *S. Thom.* hic a. 4.

Respondetur: Quamvis contemplanti minus diligenter hanc quaestionem remque ei subiectam videri possit, nihil repugnare,

---

ordinatae; et absolute considerando ratio prior est, quamvis per reflexionem efficiatur voluntas prior et superior, in quantum movet rationem. Unde *voluntas potest habere duplicem actum: unum, qui competit ei secundum suam naturam, in quantum tendat in proprium obiectum absolute;* et hic actus attribuitur voluntati simpliciter [et non rationi], ut velle et amare, quamvis ad hunc actum praesupponatur actus rationis [qui scil. exhibet obiectum secundum se bonum]; *alium vero actum habet, qui competit ei secundum id, quod ex impressione rationis relinquitur in voluntate.* Cum enim proprium rationis sit ordinare et conferre, quandocumque in actu voluntatis apparet aliqua collatio vel ordinatio, talis actus erit voluntatis non absolute, sed in ordine ad rationem; et hoc modo intendere est actus voluntatis, cum intendere nihil aliud esse videatur quam ex eo, quod quis vult [amore simplici], in aliud tendere sicut in finem; et ita intendere in hoc differt a velle [simplici affectione], quod velle tendit in finem absolute, sed intendere dicit ordinem in finem, secundum quod finis est, in quem ordinantur ea, quae sunt ad finem. Cum enim voluntas moveatur in suum obiectum sibi propositum a ratione, diversimode movetur, secundum quod diversimode sibi proponitur. Unde cum ratio proponit sibi aliquid ut absolute bonum, voluntas movetur in illud absolute; et hoc est velle. Cum autem proponit sibi aliquid sub ratione boni, ad quod alia ordinentur ut ad finem, tunc tendit in illud cum quodam ordine, qui invenitur in actu voluntatis, non secundum propriam naturam, sed secundum exigentiam rationis.“ — Quae doctrina si vera est in actu intentionis, magis etiam valet in electionis actu, in quo ordinatio unius in aliud, medii in finem, est etiam manifestior et magis essentialis; cum medium omnino bonum non sit, nisi per ordinem ad finem. Cf. etiam de hoc ultimo, sis, ipsum S. Thomam (De verit. q. 22, a. 15), qui tamen rem paululum quam nos aliter concipit.

ut aliquam rem absolutam mere ut sic tamquam medium ad finem eligamus; tamen res si diligentius consideratur, mox patebit, hoc numquam usuvenire posse. Atque ut primum exemplo rem illustremus, sane in ordine ad conservandam vitam non eligimus nudum cibum, sed *cibum sumendum*, non nudas pecunias, sed *pecunias acquirendas et utiliter expendendas.* — Ratio vero huius rei in promptu est. Quoties etenim medium eligimus, illud eligimus, ut ipso finis veniat in nostram potestatem seu ut ipso assequamur finem. *Ad hoc autem oportet uti medio.* Unde eligere oportet medium ut utendum seu adhibendum. Hoc autem dicit actionem. Quare omnis electio alicuius medii, ut tale est, terminatur ad aliquam actionem nostram, qua medium saltem in propria ratione completur et absolvitur.

367. ***Scholion.*** Nec aliter omnino statuendum de intentione. Intentione enim finem volumus aut ut (mere) comparandum nobis, aut etiam ut efficiendum a nobis. Neutrum sine actione aliqua nostra compleri potest. — Atque in ipso amore benevolentiae aliquid analogum locum habet. Quando enim non mera quaedam de persona amata simplex complacentia abusive iam amor benevolentiae vocatur, sed quando verus adest benevolentiae amor, is non potest esse sine actione nostra, qua aliquid personae amatae aut gratum aut commodum, qua tale est, volumus et operamur. Unde iam olim Aristoteles illud praeclare statuit, amicitiae amorem, qui sine dubio quidam benevolentiae mutuus amor est, magis in dando vel operando (amici causa) quam in accipiendo reperiri. Et ipse Dominus noster apud Io. 14, 15: „Qui diligit me," inquit, „mandata mea observat."

368. In articulo 5° huius quaestionis S. Thomas quaestionem tractat, *sitne electio tantum eorum, quae nobis possibilia sunt.* Nos supra hanc quaestionem fuse disputavimus. Vide n. 25. Unum addamus. Ex responsione ad praecedentem articulum constat, electionem — atque idem est de intentione dicendum, uti ex Scholio patet — electionem, inquam, aut versari omnino

et integre circa aliquam actionem nostram ut sic aut circa aliquam rem absolutam, quatenus aliquam actionem nostram adiunctam habet et ipsâ in ratione medii completur. Hinc denuo efficitur, electionem, uti etiam intentionem, non posse esse rerum nobis in concreto omnino impossibilium, i. e. quae a nobis apprehenduntur vel iudicantur impossibilia. Quod enim nobis in concreto omnino impossibile esse apprehenditur, id agere vel eo uti vel actione nostra ipsum comparare seu efficere nec possumus nec tentamus. Secus enim impossibile non esset, aut saltem non apprehenderetur esse tale. Ergo.

369. In 6° denique articulo sciscitatur S. Doctor aliquid, de quo ex iis, quae supra de libertate actionum nostrarum tradidimus, abunde constat. Quaerit, num ex necessitate homo eligat media an libere. Usuvenire communiter in electione mediorum libertatem indifferentiae, manifestum est. Nam medium bonum quidem est ratione finis, cui comparando inservire potest, nequaquam tamen absolute et perfectum bonum. Nec circa hanc assertionem ulla particularis difficultas communiter exoritur, utut hic non absolute procedimus, sed ex suppositione efficacis intentionis finis. Nam quantumvis finem efficaciter desideremus, nihilominus, quoniam consilium communiter non ad unum tantum medium viamque perveniendi in finem terminatur, sed ad plura, manet electio inter plura adeoque libertas. Cf. *S. Thom.* hic a. 6 ad 1.

370. Sed quid, *si unum dumtaxat medium consilio detectum est? manetne etiam sic circa hoc unum medium aut amplectendum aut relinquendum libertas,* an necesse est ipsum supposita efficaci intentione finis amplectamur? Hoc videndum. — De hac quaestione olim vehementer multumque disputatum est; magna tamen pars controversiae in verbis magis quam in rebus constituta esse videtur. Cf. *Ripalda,* De ente supern. tract. 1, disp. 68, sect. 1, n. 4 sqq. Dicamus, quae nobis esse probabiliora videntur.

371. *Dico 1°:* Quando efficaci intentione finis posita et perseverante menti *unicum occurrit medium,* quod, ut finis

obtineatur, *continuo,* i. e. in signo naturae posteriore ad cognitionem, *exercendum* vel usurpandum est: *electio huius medii quoad substantiam actus in se libera non est,* licet libera sit mediate et in causa. Libera quoque est quod ad eas circumstantias actus attinet, quae ad consequendum finem necessariae non sunt. — Contra 2° quando finis obtinendus est *medio quidem unico, cuius tamen exsecutio,* ut finis obtineatur, *non urget,* sed potest exsecutio saltem aliquantulum differri, *actus electionis etiam quoad actus substantiam liber est.* — Quando 3° *per modum unius proponitur finis simul et medium unicum, actus voluntatis,* qui in utrumque simul per modum unius deliberate tendit, quoad utrumque terminum amplectendum *semper liber est*[1].

372. Priusquam ad probandam thesim progrediar, tria animadverto. Unum, id quod hic de actu electionis affirmatur, ob rationis paritatem *de omni actu imperato respectu imperantis dicendum esse.* Et sine dubio intentio est virtuale quoddam electionis imperium. Ergo a pari. Vide theologos in nota antecedenti allatos. Unde si actus imperans alium actum eodem instanti temporis exercendum imperat efficaciter, caret actus imperatus formali libertate; sin vero actum non eodem omnino momento exercendum imperat, libertas actus imperati salvatur[2]. Alterum, quod notandum est, est hoc: cum humano modo vix fiat, ut electio circa medium adeo urgens versetur, constat formalem liber-

[1] Cf. de hac quaestione imprimis *Platel,* Synopsis P. 2, n. 74 sqq. et n. 96 sqq.; *Ripalda* l. c., qui disp. 68, sect. 1, n. 5 et 6 ostendit multos hic theologos immerito a quibusdam scriptoribus pro sua sententia laudari, quamvis minime idem dicant. Cf. etiam *Suarez,* De gratia l. 12, c. 11, n. 2 sqq. *Lugo,* De poenit. disp. 15, sect. 9, n. 191 sqq. et sect. 10, n. 238 sqq. *Marin* l. c. De actib. hum. disp. 5, sect. 4 sqq. *Ant. Mayr,* Theol. scholast. tract. 4, disp. 1, q. 2, art. 7 sq.

[2] Ceterum potest quaeri, num tale imperium eodem instante exsequendum possibile sit. Attamen id iure negari posse non videtur. Cf. *Ripalda* l. c. disp. 66, sect. 2; De charitate div. disp. 40, sect. 4; nos infra n. 380 in nota. Nec ea, quae cum quadam haesitatione *Suarez* l. c. n. 11 et n. 17 opponit, id fieri non posse, evincunt.

tatem actus electionis — atque idem ob similem rationem de actu omni imperato dicendum est — vix umquam in dubio versari. — Tertio loco animadvertimus unam libertatem exercitii nos huiusmodi actui electionis (resp. imperato) vindicare. Nam specificationis libertatem supposita efficaci intentione finis ab eo actu necessario abesse, evidens est. Etenim, ut locus esset libertati specificationis in huiusmodi actu, deberem non tantum medium unicum ad finem efficaciter intentum obtinendum posse simpliciter hic et nunc non amplecti, quod fieri posse affirmamus et probabimus pro hypothesi, quod non sit medium eodem omnino instanti adhibendum, sed deberem etiam posse positive ipsum ut sic respuere. Hoc autem fieri posse, absurde affirmaretur. Nam hoc aliud esset nihil, quam illum finem ut consequendum simul efficaciter velle et simul ipsum ut consequendum positive nolle, quoniam positive iam respueretur illud unum, quod in finem conducere possit, medium ut sic.

Prob. partis I primum membrum.

373. Intentio absolute efficax finis est essentialiter determinatio voluntatis absoluta ponendi omne id, sine quo finis comparari non potest; ergo etiam ponendi omne medium ad finem prorsus necessarium. Est porro de natura huiusmodi unici medii, quod tantummodo, quando eo ipso instanti temporis adhibetur, quo mente proponitur, fini consequendo aptum est, ut non tantum ipsum sit ad consequendum finem necessarium, sed eius quoque hic et nunc volitio et usurpatio sit ad finem consequendum necessaria. Unde intentio efficax finis est in tali rerum eventu ab intrinseco absoluta quoque determinatio ad utrumque, ut hoc praecise medium velimus, et ut ipsum hic et nunc statim velimus. Nisi enim ipsum hic et nunc statim volumus, iam unicum medium ad finem efficaciter intentum nollemus. Iam vero quidquid volumus vi determinationis absolutae et antecedentis, id potest quidem liberum esse in causa, pro modo, quo illa antecedens determinatio ipsa nobis libera est, non potest esse liberum formaliter

et in se, quoniam, ut supra vidimus et demonstravimus, usus formalis libertatis in actibus eliciendis in hac praecise re situs est, ut actio procedat a potentia, quae est ad hunc praecise actum exercendum non antecedenter determinata, sed quae se ipsa exercitio actus ad hunc actum primo nunc determinat. Ergo quoties medium ad finem consequendum unicum sine ulla dilatione adhibendum est, actus electionis non potest esse in se et formaliter liber, sed ad summum in sua causa, id est in intentione, quae libere elicitur. Cf. *Platel* l. c. n. 74. 75.

374. *Oppones:* videri tamen electionem unici medii etiam in tali rerum condicione liberam esse. Nam 1° electio in eo etiam casu immediate procedit a voluntate, quae est potentia libera; et 2° a voluntate procedit, quae est usque ad illud temporis momentum antecedenter ab omni necessitate soluta. Potest enim actum intentionis eo momento non elicere aut ab eo eliciendo desistere.

Respondetur. Nego assertum. Ad rationem: concedo electionem procedere etiam in eo casu immediate a potentia, quae *de se* et antecedenter libera est circa bonum omne finitum; nego tamen potentiam, a qua electio ut sic procedit, etiam tum in actu electionis eliciendo liberam esse, quando est ob suppositionem in se quidem liberam, sed natura actum electionis antevertentem, ad hunc unum eliciendum actum determinata et adstricta. Sic autem est in casu, de quo agitur, quemadmodum in argumento ostendimus. Quare illud, quod secundo loco dicitur, ambigue dictum est. Verum est ipsum in casu simpliciter, quoniam apud voluntatem eo momento temporis est, non elicere actum intentionis seu ab eo elicito statim cessare; nihilominus utut libere elicita ut et posita intentio finis, volitio unici medii est in casu omnino necessaria. Quando demum additur voluntatem posse ab intentione elicienda desistere, id significare hic aliud nihil potest, nisi actum intentionis uno posse momento durare nec necessario per aliquod, vel brevissimum, tempus continuandum esse; quod fortasse verum est [1]. Neque tamen, ne hoc ipsum quidem, efficere potest, ut eo momento, quo intentio ponitur et adest, non simul ponatur omne id, ad quod ponendum ipsa est eodem temporis instante omnino determinata.

375. ***Coroll.*** Potest igitur voluntas per actuale exercitium libertatis privari sua libertate pro aliquo actu consequente, quia potest tali exercitio efficere, ut actus neces-

[1] Est quaestio multum disputata. Affirmat eam inter alios *Suarez*, De gratia l. 12, c. 21, n. 9 sqq; negat eam *Vasquez* in 1, 2, disp. 54, c. 3.

sario consequens non sit formalis determinatio potentiae ad ipsum eliciendum antecedenter indifferentis et indeterminatae, atque adeo ut ipsa non sit libera libertate proxima, sed tantum remota et in causa.

Partis I membrum alterum et tertium per se patent.

376. *Prob. pars II.* Quando unicum quidem ad obtinendum finem medium proponitur, neque tamen huiusmodi, quod, ut finis omnino obtineatur, necessario hic et nunc seu continuo exercendum est, sane voluntas hoc medium hic et nunc amplectens, ita ipsum intentionaliter amplectitur, eligit atque vult, ut nihil opus sit, ipsum hic et nunc ab ea fieri et ab ipsa eligi. Nam potest esse consecutio finis, etiamsi postea demum hoc medium eligitur et adhibetur. At, quod iam ad ipsum tempus subsequens attinet, ipsa postea potest intentio remitti, i. e. non continuari, et tunc iam nulla amplius necessitas eligendi medii. Quare, quando in casu hic et nunc ponitur actus, qui dicitur electionis, ponitur seu elicitur sic, ut nec nunc, quia medium etiam postea utile est, nec postea vi *praesentis* intentionis, quia haec potest deponi, ipsum elici necesse sit; unde ea, quae nunc locum habet electio, libera est etiam quoad ipsam substantiam actus, quia, etiam posita intentione, hic actus electionis totus potest non esse. Cf. *Ioann. de Lugo,* De incarn. disp. 26, sect. 9; *Platel* hic n. 77.

377. *Prob. pars III.* Negat Vasquez (hic disp. 33, c. 2) sequens in hac doctrina proponenda Gregorium Ariminensem (in 1, dist. 1, q. 1, a. 2) et Marsilium (1, q. 4, a. 1, dub. 2), talem actum unum tendentem simul in finem et in medium propter finem per modum unius possibilem esse. De hac quaestione infra. At nos cum communissima theologi sententia interim supponimus talem actum non solum esse possibilem, sed satis esse frequentem. Quin immo opinamur, quoties natura prius ante intentionem elicitam non aliter obtinendus finis menti proponitur quam uno determinato medio, quod hic et nunc exsecutioni mandandum sit, hunc tendendi modum in utrumque terminum per modum unius pertinere ad hominis

modum operandi magis conaturalem, quoniam natura de se semper quaerit modum operandi simpliciorem magisque directum, fugit vero inutiles ambages. Hoc effertur etiam communi illo dicto, fieri frustra id per plura, quod (aeque bene, immo etiam melius) possit fieri per pauciora [1].

378. Arguimus hoc modo: Obiectum actus adaequatum in casu nec est solus finis nec solum medium propter finem usurpandum, sed est finis ut per hoc praecise medium obtinendus. Ad hoc autem complexum quoad utramque partem voluntas, quae ad neutram partem antecedenter determinata est, ipsa se actu movet atque determinat. Ergo voluntas est in hoc actu eliciendo quoad totum complexum libera libertate immediate cadente et in finem et in medium.

Prob. cons. Nam ad quidquid volendum ipsi actione et motu proprio nostro nos primum determinamus, id libere volumus. Atqui. Ergo. —

379. Secundum ea, quae in prima parte praecedentis thesis docuimus, admittendi sunt actus electionis, et idem dicendum de omni actu imperato voluntatis hic et nunc exercendo, qui carent formali libertate, sunt vero liberi in causa. Circa hos omnes actus incidit quaestio, *sintne secundum se capaces alicuius proprii meriti annon.*

Ratio dubitandi est haec. Actus potentiarum externarum imperati, quippe qui careant propria et formali libertate, et qui sunt supposito actu interno imperante prorsus necessarii, carent ex longe communiore et probabiliore sententia merito proprio, distincto a merito actus imperantis. Ergo ob paritatem rationis idem in casu nostro dicendum. — Hoc ipsum autem videtur esse valde durum. Nam si ita esset, actus imperatus contritionis perfectae sine mora exercendus ultra meritum actus attritionis, quem supponimus contritionem imperare, nullum proprium meritum haberet. Quis hoc porro crediderit? — Nihilominus recentiores quidam sunt, qui istam

[1] Cf. *Platel* hic n. 78 et *Suarez*, De gratia l. 12, c. 11, n. 11.

sequelam admittunt, inter quos est Arriaga in 1, 2, disp. 4, sect. 3. Longe vero communius eam negant, ut videre licet apud Ripaldam l. c. disp. 68, sect. 4, n. 16 et 17, quamvis non omnes iisdem motivis ducantur. Inter negantes sunt Doctor eximius l. c. De gratia l. 12, c. 11, n. 11 sqq.; ipse *Ripalda* l. c.; *Marin,* Theol. speculat. et mor. tom. II, tract. 12, disp. 2, sect. 6 et 7, qui omnia argumenta Arriagae satis clare solvit; *Platel* l. c. n. 78, § „Probabilius est" et n. 97 sqq. Lugo autem De poenit. disp. 15, n. 239 et 240 aperte tribuit huiusmodi actui imperato ut sic positis ponendis saltem meritum imperfectum, quale est omne meritum de congruo; num ei etiam umquam meritum perfectum et de condigno vindicet, id aperte quidem non dicit; potius tamen *videtur* inclinare ad hoc negandum. Cf. laudatum n. 240 sqq.

380. *Dico:* Actus *voluntatis* imperatus bonus et honestus, qui ob priorem actum liberum et imperantem formaliter et in se necessarius est, nihilominus habet longe probabilius aliquod meritum proprium a merito actus imperantis inadaequate distinctum, dummodo tamen ipse actus imperans honestus sit.

Contendimus igitur duo: unum, talem actum voluntatis imperatum bonum et honestum habere sub data hypothesi aliquod meritum proprium; alterum, hoc tamen meritum *non distingui adaequate* a merito actus imperantis (respective, quando de electione necessaria agitur a merito actus intentionis). Addimus tertio restringentem clausulam „dummodo actus imperans honestus sit". Quae restrictio consequens est ad id, quod altero loco affirmatur, ut mox patebit. *Ostendamus primum hoc alterum.* Id paucis effici potest. — Etenim secundum doctrinam catholicam de essentia omnis meriti est, ut sit actus honestus *et liber.* Cf. Proposit. Iansenii damnat. tertiam (*Denzinger* l. c. n. 968). Quare, quoniam actus, de quo agitur, in se et formaliter liber non est, ut omnino aliquod proprium meritum habeat, necesse est rationem liberi, et eatenus etiam *novae formalis honestatis et moralitatis,* de cuius essentia est

aliqua saltem libertas actionis, mutuetur ab eo exercitio libertatis, quod est in actu imperante, quocum intime conectitur cuiusque effectus est. Constat igitur momentum, quod concurrit ad constituendum actum imperantem in ratione actus formaliter moralis et liberi, ipsum idem concurrere in casu ad constituendum actum imperatum in ratione actus formaliter moralis et liberi atque adeo in ratione etiam actus meritorii, si omnino aliquod proprium meritum habet. Quare in casu meritum huius actus sine dubio non adaequate distinguitur a merito actus imperantis.

381. Ex hoc autem ulterius 1° infertur actum, qualem supponimus imperatum, qui caret omni propria libertate et eatenus etiam omni adaequate propria moralitate formali, sed ipsam ex actu imperante inadaequate repetit, omni prorsus merito destitui, ubi primum actus imperans est in se formaliter malus, etiam venialiter tantum, ut est v. g. actus vanae gloriae. Unde actus omnis, qui ab actu vanae gloriae etiam secundum rationem obiectivam in se honestissimus instantanee exercendus imperaretur, non solum formaliter honestus non esset, sed inhonestate actus imperantis prorsus inficeretur. Quod contrarium obtineret, si imperaretur tantum cum mora aliqua temporis, aut nunc aut postea, exercendus; sic enim, quando exercetur nunc, secundum totam suam substantiam libere exercetur, prouti ex praecedenti thesi constat; quare, cum talis sit, opus non habet, ut sibi rationem actus liberi et formaliter honesti ab alio actu emendicet, sed ipse eas rationes proprias in sese et adaequate possidet. — Unde sequitur 2° ulterius actum imperantem posse quidem talem actum non instantanee operandum *vitiare extrinsecus,* non vero quasi intrinsecus inficere et pessumdare totum. Atque haec veritas magni admodum momenti est: tum in aliis quaestionibus tum in doctrina de sacramento paenitentiae, quando quaeritur et statuitur de actibus paenitentis, qui ex doctrina Tridentini sess. 14, c. 4 ad opus iustificationis aliquo modo semper concurrunt, quique ut tales semper et formaliter honesti et liberi

atque supernaturales esse debent: quando nimirum a quadam vanitate proficiscuntur et imperantur. Etenim si imperarentur exercendi instantanee, essent omnino vitiosi; si, ut magis humana natura fert, imperantur exercendi cum aliqua temporis mora[1], videntur in se formaliter honesti esse, atque ut tales, dummodo simul supernaturales sint, quod nihil repugnat, apti esse ad veniam impetrandam, utut aliqua inhonestate, ipsis tamen ut sic extrinseca, ab actu scil. imperante, laborant. Cf. de his omnibus *Lugo* l. c. n. 203 sqq. et *Suarez,* De bonitate et malitia actuum humanor. disp. 8, sect. 1, n. 13 sqq., potissimum n. 16; *Platel* n. 104 et 105. Etiam S. Thomas (De malo q. 2, a. 4 ad 2) videtur pro hac sententia apertum ferre suffragium. Qui vero a Salmanticensibus (tract. 11, disp. 6, dub. 1 per totum) ex S. Doctore in contrarium excitantur loci, ii minime videntur contrarium efficere. Omnes fere peccant, quod attinet ad id, pro quo afferuntur, alterutra re: aut actus imperatus, obiective honestus, appeti supponitur et exerceri mere materialiter ut purum medium, non vero appeti et exerceri secundum et propter propriam suam moralem indolem, et sic sane, si finis malus est, est actus imperatus necessario intrinsecus malus; aut S. Doctor de toto aggregato ex actu imperante et actu imperato ut sic per modum unius pronuntiat; et hoc totum sine dubio iterum pronuntiandum est malum. Nam bonum ex integra causa, malum ex quo-

[1] Possis dubitare, ut supra iam innui, num homo possit omnino sibi imperare actum interiorem alius alicuius virtutis instantanee sibi operandum. Nam, ut sibi proponat sufficienter motiva illius virtutis ex imperio exercendae, videtur indigere aliqua temporis mora. Attamen, licet hoc saepe ita sit, nihil necesse est semper ita esse. Nam fac hominem praesentia iam menti habere motiva caritatis, iisque sollicitari, ut perfectum caritatis actum, qui sine voluntate implendae universae legis esse non potest, eliciat et ponat: fieri sane potest et saepe fit, ut propter difficultates cum impletione legis coniunctas sollicitationi caritatis seu potius motivorum caritatis non obsequatur, donec actus timoris finem faciat haesitationi iubeatque ipsum statim toto corde in actum amoris et contritionis transire. Quis non videt in hoc casu instantaneam operationem actus imperati in homine nihil repugnare? Cf. supra n. 372 in nota.

cumque defectu. De tota hac quaestione alias erit uberius disputandum [1].

---

[1] Ceterum, ut ex iis, quae affert Platel (l. c. n. 96), satis patet, *dicitur* actus voluntatis *imperari* ab alio voluntatis actu *multifariam*, et satis *saepe improprie*. Sane voluntas improprie dicitur imperare alium voluntatis actum, quando totum imperium voluntatis versatur circa unam applicationem intellectus; ut proponat consideretque motiva, quae possunt ad alium voluntatis actum exercendum voluntatem inducere. Porro videtur Vasquez (1, 2, disp. 51, c. 5, n. 38 sqq.) non admittere aliud ullum imperium *voluntatis in se ipsam* praeter hoc valde imperfectum atque improprium imperium. — Contra hoc communiter, immo omnes passim sentiunt theologi. Nam cum tale imperium voluntatem prorsus indeterminatam circa actum, qui imperari voluntati dicitur, aut exercendum aut non exercendum, relinquat: potest hic sane actus, posito etiam et manente tali imperio applicationeque intellectus, non poni seu deficere, immo contrarius exerceri. Nihil enim necesse est voluntatem rationibus per intellectum propositis consentire. Unde sequeretur ulterius: si hoc unum imperii genus voluntas in se exercere posset, posse sibi voluntatem proponere et imperare oboedientiam totius legis divinae, et nihilominus stante hoc ipso actu et praecepto legem in casu particulari non observare; quod nemo prudens admittet. Eo vero hoc admittet minus, quoniam ipsum hoc videtur manifesto offendere et peccare contra mentem Concilii Tridentini sess. 14, c. 4. Secundum hoc enim omnis motus verae contritionis eiusmodi animi motus est, qui omnem peccandi voluntatem de cetero excludit. Non excluderet tamen omnem peccandi voluntatem, vere et efficaciter, nisi efficaciter et de se induceret alios voluntatis actus, qui ex obligatione sunt exercendi. — Porro ea, quae S. Paulus 1 Cor. 13, 4 sqq. in caritate laudat et effert, ipsam esse patientem, benignam, congaudere veritati, omnia sperare, omnia credere etc., sane ostendunt caritatem, atque adeo voluntatem caritate informatam, hos variarum virtutum actus imperare posse. Aut quomodo caritas patiens est, benigna est, omnia credit, omnia sperat, nisi efficaciter movendo et determinando voluntatem, ut exerceat patientiam, benignitatem, spem; ipsa enim per se hos varios actus exercere minime potest. Est igitur, ut alia modo argumenta taceam, sine dubio voluntati in se suosque actus perfectius imperium et dominium tribuendum, quam Vasquez ipsi tribuere vult. Nihilominus hoc potest Vasquezio dari, frequenter imperium, quod voluntas circa actus suos exercere dicitur, ipsum hoc imperfectum et improprium imperium esse, non proprie determinativum et verum de actu reapse ponendo imperium. Patet autem per se, difficultatem superius motam de libertate actus imperati in hoc casu locum non habere. Cf. pro sententia nostra *Lugo* l. c. n. 194 sqq. *Suarez* l. c. n. 15 sq. Etiam *Ripalda*, De ente supern. disp. 65, sect. 2 et 3, qui magnam copiam theologorum idem sentientium laudat.

Probatur iam prima pars seu huiusmodi actum imperatum habere quoddam proprium meritum,

1° ex satis absurda sequela, si hoc negatur.

382. Faciamus unum hominem vehementi desiderio reconciliationis cum Deo seu, quod idem est, desiderio, ne Deum habeat sibi amplius offensum, imperare sibi actum contritionis perfectae sine ulla dilatione exercendum, alterum vero hominem minus vehementer Dei reconciliationem desiderantem imperare sibi actum contritionis non cum tanta promptitudine et alacritate ponendum et exercendum, sed cum aliqua temporis mora, nunc aut paulo post. Nisi assertum nostrum verum est, sequitur priorem illum vi imperii in se perfectioris atque laudabilioris exercentem actum contritionis, ob ipsam hanc rationem, quia desiderium perfectius et laudabilius habet, Deo non reconciliari, alterum vero eundem actum contritionis exercentem, quoniam minus perfectum imperium posuit, rem moraliter considerando, ob id ipsum praecise Deo reconciliari[1]. Nam posteriori huic certo nihil deest, quominus hoc contritionis actu ad reconciliationem cum Deo seu ad iustificationis gratiam recipiendam proxime disponatur. Habet enim actum contritionis perfectae formaliter et in se liberum et quem supernaturalem esse merito supponitur. Atqui absurdum esse videtur statuere, aliquod concretum in eodem genere imperfectius ad reconciliationis gratiam impetrandam iuvare, non iuvare perfectius. Quare cum secundum doctrinam catholicam certum sit actum illum imperantem, qua talem, qui in casu proposito est actus virtutis specialis poenitentiae, esse de se ineptum ad hominem proxime reconciliandum cum Deo, dicendum plane est actum perfectae contritionis, etsi elicitur vi imperii talis, quo eius formalis libertas tollitur, nihilominus novum quoddam proprium meritum addere a merito actus imperantis distinctum, quo totum complexum in concreto aptum fit ad reconciliationis gratiam a Deo obtinendam.

[1] Dico id ita esse rem moraliter considerando. Nam physice ideo esset, quia hoc imperium actum imperatum liberum relinquit, prius non liberum.

383. *Dices:* allato exemplo probari quidem huiusmodi actui imperato non posse convenienter meritum aliquod congruum in concreto denegari; at inde nihil effici posse pro merito de condigno; est enim hoc quam illud in ratione meriti multo perfectius. Et nihilominus potest etiam homo iustus sibi imperare actum caritatis vel contritionis perfectae vel alius virtutis sine ulla dilatione continuo exercendum ex imperio alius virtutis. Quid igitur hic dicemus? Carebitne huiusmodi actus suo proprio merito condigno, quod actus, si in se formaliter liber esset, sine dubio haberet? — *Respondemus* nobis videri hic pro subiecta materia idem dicendum, quod modo diximus. Etenim nobis videtur esse summopere inconveniens hominem ideo carere eo merito, quod secus actu haberet, quia habet studium virtutis maius atque promptius. Et insuper, ratio discriminis inter actus, qui tantum meritum congruum habent, et actus, qui de condigno merentur, videtur generatim non repetendum esse a diversa ratione libertatis, quae in uno requiratur, in altero non requiratur, sed ab aliis esse momentis petendum [1]. Id palam fiet altera quam iam addituri probatione.

384. *Prob. 2°* ex discrimine, quod intercedit inter hos voluntatis actus imperatos et actus imperatos externarum facultatum.

Actus voluntatis, de quo agitur, imperatus et in se necessarius — atque idem dicere oportet de actu electionis in se et formaliter necessario, qui versatur circa medium unicum hic et nunc usurpandum, ut finem honestum consequamur — *respicit obiectum honestum ipsumque intentionaliter amplectitur per tendentiam sibi propriam*, diversam ab ea tendentia, qua

[1] Ipsum hoc non obscure indicat S. Thomas hic q. 21, a. 3 in fine corp. Ait: „Sic igitur patet, quod actus bonus vel malus habet rationem laudabilis vel culpabilis, secundum quod est in potestate voluntatis; rationem rectitudinis et peccati, secundum ordinem ad finem; *rationem vero meriti et demeriti, secundum ordinem retributionis ad alterum.*“ Cf. tamen de hoc ultimo dicto S. Thomae de Lugo (De poenit. disp. 24, n. 60), et quae invicem Ripalda contra de Lugo animadvertit (De ente supern. disp. 74 „Appendix“ n. 66 sqq.), ubi doctrinam S. Thomae optime vindicat.

actus imperans suum respicit motivum atque ipsum intentionaliter amplectitur[1]. Hac autem re talis actus voluntatis maxime differt ab actu potentiae externae, qui talem propriam et intentionalem tendentiam in bonum obiective honestum minime dicit. Ceteris igitur condicionibus suppositis, quae ad meritum in eo ordine, in quo actus versatur, requiruntur, de una videtur dubitari posse libertate actionis, num sufficiens tali actui imperato ad meritum comparandum adsit. Iam vero si in genere loquimur, sufficit ad actum meritorium actus bonus liber, quemadmodum supra diximus. Bonus autem est talis actus imperatus et bonitate quidem sibi propria et intrinseca. Nam bonum proxime movens specificat intrinsecus actum voluntatis. Ergo honestum bonum movens efficit, ut actus voluntatis in ratione honesti actus intrinsecus constituatur et specificetur.

Quod igitur inquirendum superest, ut proprium quoddam meritum ei actui vindicemus, est hoc: num sufficienti ad meritum comparandum libertate utatur. Hoc autem videtur affirmandum esse. Etenim in morali aestimatione non videtur differentiam facere, sitne aliquis actus aut prorsus immediate liber aut mediate, si tamen actus, de quo agitur, est antecedenter explicite volitus actu scil. imperanti ut obiectum et actus hic et nunc ponendus. Nam ita determinatio libera ad priorem actum est moraliter etiam determinatio ad alium actum. Cf. *Gormaz*, De merito disp. 2, sect. 4, n. 93 et *Mayr* l. c. tract. 4, disp. 1, q. 2, a. 9, n. 163 § „Quare". — Et profecto actum non esse in se et formaliter liberum, certe non potest

[1] Hic tamen animadverte, actum voluntatis imperatum per *aliam virtutem* exercendum dicere propriam et diversam ab actu imperante in bonum et honestum tendentiam non tantum numericam, sed etiam specificam, ut si v. g. actus imperans est actus timoris, actus imperatus sit actus caritatis. Hoc numquam usuvenit in actu electionis, qui numquam habet propriam tendentiam specifice diversam ab actu intentionis, a quo proficiscitur, sed tantum numericam. Actus enim electionis medii habet necessario et semper, ut supra vidimus, ex natura rei idem obiectum formale cum actu intentionis.

esse absolutum obstaculum, quominus sit meritorius. Etenim actus fidei est meritorius. Cf. *Suarez,* De fide disp. 6, sect. 7, n. 14; De gratia l. 12, c. 9, n. 8. Iam vero ipse, utpote qui sit actus intellectus, in se formaliter liber esse non potest, sed rationem liberi actus mutuetur necesse est ab actu piae affectionis, qui ipsum imperat. Ergo. Cf. etiam *S. Thom.* 2, 2, q. 2, a. 9.

385. ***Coroll.*** Non igitur denegamus externis actionibus, cum communiore sententia Doctorum contra Scotum eiusque scholam, contra Ripalda et alios, qui id affirmant, proprium aliquod meritum, quasi ipsis ad hoc desit sufficiens ratio liberi, sed ex aliis motivis; in genere autem, quia distinctam ab actu interno et imperante tendentiam intentionalem in bonum et honestum non habent. Cf. *Mayr* l. c. n. 157.

Venimus *ad quartam,* quam supra n. 357 proposuimus, *quaestionem, unusne idemque actus possit versari circa finem et media.*

386. Multa hic satis obscure a diversis scriptoribus traduntur, quoniam diversas quaestiones, quae incidere in intendendo fine et mediis eligendis possunt, videntur male commisceri.

Principio constat ex iis, quae supra disputata sunt, omnino hoc: intendere nos posse finem et saepe de facto ipsum nos intendere sic, ut nullum quidem adhuc velimus medium determinatum ad finem, neque tamen insuper sic, ut ne in genere quidem et in confuso velimus adhibere media, quae ad consequendum finem ipsum necessaria sunt. Haec est etiam doctrina divi Thomae locis supra laudatis: 1, 2, q. 12, a. 4 ad 3; ibid. q. 8, a. 3 in corp. et ad 3; 2, dist. 38, q. 1, a. 3 in corp.; neque quisquam est, qui ab hoc asserto discedat. Porro iam

Dico 1°: Non possumus primum velle et eligere proximum medium ad consequendum finem nisi simul volentes finem ut „obiectum quod".

Ita *S. Thom.* 1, 2, q. 8, a. 3 in corp. et ad 1 et 2; ibid. ad 3 § „Ad illud"; ibid. q. 12, a. 4 in corp. et ad 2; 2, dist. 38,

q. 1, a. 4 in corp. et ad 2 et 3. Est plane apud Doctores communissima. Vide *Tanner* hic disp. 2, q. 3, dub. 4, n. 47 sq.; *Martinon* hic disp. 10, sect. 6, n. 48 et 49.

Ratio videtur esse evidens. Nam medium ut tale non habet bonitatem, quae ex se affectum ad se trahat. Ipsius enim bonitas propria est utilitas seu efficacia, quae medio competit, ad consequendum finem. Numquam autem efficacia aliqua solum secundum se, quia quaedam efficacia est, appetitum sollicitat et ad se trahit, sed quatenus est alicuius boni finalis aut comparandi aut efficiendi efficacia; aliis verbis: efficacia est appetibilis ratione eius, quod efficit et ad quod terminatur, seu quatenus est vera ad aliquid consequendum utilitas, i. e. per se ratione finis. Ergo finis est obiectum formale in appetendo seu eligendo medio. Non potest autem obiectum materiale appeti umquam sine obiecto formali. Ergo semper quando medium appetimus, etiam finem saltem aliquo modo volumus.

387. *Dices:* videri argumentum plane universale esse de omni alicuius medii appetitione. Utquid igitur apposita est assertioni duplex clausula manifesto restringens? Cur dictum est illud: nos non posse *proximum* ad finem consequendum *medium primum eligere* nisi simul volentes finem ut obiectum (formale) quod? — *Respondetur* hanc duplicem restrictionem iure apponi propter ea, quae iam supra n. 55 de intentione virtuali exposuimus, et dummodo termini rite intellegantur et attendantur, id ita esse facile intellegetur. Etenim, postquam semel medium aliquod proximum propter finem consequendum elegimus et voluimus, in eius electione finem explicite quidem, sed magis indirecte intendentes et volentes, hoc iam medium versatur in mente et memoria nostra ut bonum quoddam aliquo modo nobis conveniens, voluntati nostrae probatum ab eaque simpliciter volitum et plane adhibendum, utut de fine, qui eo consequendus est, actu semper et signate minime cogitamus. Haec autem repraesentatio medii per memoriam ut tale aliquid, quod ut conveniens bonum propria voluntate absolute voluimus et elegimus, videtur in decursu operationum nostrarum eam vim

habere, ut etiam sine ulteriore distincta finis cogitatione efficaciter nos excitet ad volitionem huius medii electi continuandam et, quoties opus est, innovandam. — Deinde vero *proximum hoc medium* ut conveniens bonum et a nobis simpliciter *expetitum et volitum potest ipsum iam quasi finis evadere et per modum finis nos movere* ad electionem ulteriorum mediorum; prout v. g. usuvenit, quando ob certum finem consequendum apud me statui ire Romam. Hoc nimirum iter Romanum ut medium volitum bonumque iamiam mihi conveniens habet se instar finis cuiusdam, quo moveor, ut velim ea comparare, sine quibus iter Romanum locum habere non potest. Nihil tamen opus est, ut propterea de fine, quem Romae consequi volo, continenter cogitem; sufficit, ut mihi ob mentis oculos versetur propositum meum fixum de urbe Roma petenda et adeunda. Patet autem in omnes has ulteriores volitiones et electiones finem intentum etsi non expresse et signate virtute tamen mediantibus praecedentibus actibus influere, finemque ipsis virtualiter appeti. Cf. *Suarez* hic tract. 2, disp. 8, sect. 3, n. 3 sqq.

388. His autem palam est 1° nos nequaquam in omnibus medii alicuius volitionibus electionibusque finem expresse semper et in sese appetere, sed ipsum saepe tantummodo in ipsis mediis electis appetere ut obiectum formale *quo*. Hoc nimirum *discrimen* a theologis *inter obiectum formale quod et obiectum formale quo* alicuius actionis vel actus statuitur, quod vi prioris obiectum materiale actus ita attingimus (appetimus), ut ipsum illud obiectum et motivum, *propter quod* obiectum materiale attingimus, etiam propter se et *in se ipso expresse* simul attingamus (appetamus); vi posterioris vero motivi etiam quidem materiale obiectum actionis vel actus a nobis attingitur (appetitur), ita tamen, ut motivum ipsum seu obiectum formale quo explicite et in se non attingamus. Cf. *Ant. Mayr,* Theol. schol. tract. 7, n. 4.

Puto autem 2° etiam alterum manifestum esse, scil. esse necessarium, ut, quoties primo ad eligendum primum medium

ob finem aliquem intentum venitur, apprehendatur convenientia medii ad finem consequendum distincto modo, seu aliis verbis: ut id, quod est medium, nobis ut aliquid, quod ad eum praecise finem conducat, distincte et ut sic repraesentetur. Atque nisi sub hac praecise ratione medium in eo casu non possumus velle et eligere. Nam praeter hanc rationem nihil aliud adhuc adest, quo ad eligendum et volendum ipsum primo moveamur. Velle autem medium sub ea ratione, quatenus est praecise ad finem obtinendum conducens, est ipsum velle ita, ut simul expresse attingatur et appetatur finis, seu ut finis simul attingatur et appetatur ut obiectum formale quod, quamvis medium magis directe, finis magis indirecte appetatur. Cf. *Tanner* l. c. n. 48 et *Suarez*, De euchar. disp. 81, sect. 8, n. 15 et 16.

Coroll. Possumus igitur, postquam medium proximum ad finem semel voluimus et elegimus propter finem simul expresse expetitum, de reliquo media velle atque eligere etiam sine formali et explicita finis appetitione, neque tamen sine eius appetitione virtuali.

389. *Dico 2°:* Possumus elicere actum intentionis, qui simul terminatur ad finem et ad medium determinatum ut obiectum quod materiale per modum unius.

Hoc satis per se evidens esse videtur. Atque id evidenter tradit S. Thomas 1, 2, q. 12, a. 4. Contradicit tamen, ut supra iam monui, Vasquez in 1, 2, disp. 33, c. 2, Gregorium Ariminensem et Marsilium in hac re sequens. Negat fieri posse, ut uno actu velimus hunc finem per hoc determinatum medium consequendum per modum obiecti unius.

Prob. Secundum Aristotelem et secundum manifestam rationem: „Ubi unum propter aliud, ibi est [suo modo] unum tantum.“ Iam vero in fine et medio est unum propter aliud. Quid igitur repugnat, ut, quod est aliquo modo obiective unum, concipiatur ut unum, desideretur etiam ut unum? — Et profecto possumus sane finem et medium determinatum mente concipere ut unum aliquid, substans, ut hoc totum est, uni

bonitati finis tamquam obiecto formali. Atqui quod exhibetur mente ut unum aliquid et sub una formali ratione, quae voluntati accommodatur, id sane potest voluntas etiam uno actu amplecti per modum unius, seu in id potest unus voluntatis motus una ferri et terminari. — Videtur porro id ipsum experientia constare. — Exemplo idem probatur et illustratur. Saepe aliquem finem non volumus nisi *quatenus* potest determinato medio obtineri. Atque hoc sane in casu appetitur finis et medium illud uno actu per modum unius. Atqui, si hoc fieri potest, etiam illud fieri potest, quod in thesi asseritur. Etenim si propter ordinationem unius in aliud duo inter se diversa ita possunt inter se iungi in unum, ut totum illud per modum unius uno actu *sub modo et condicione* possit appeti et desiderari, quid potest obstare, quominus duo, quorum unum in aliud *actu et re* ordinatur, etiam per modum unius uno actu possint desiderari et appeti? Sane ordinatio hypothetica atque incerta efficacior esse non potest ad efficiendum e duobus unum, quam certa et actualis duorum inter se coniunctio et ordinatio. Ergo. Cf. *S. Thom.*, De verit. q. 22, a. 14 in corp. et ad 4.

390. Sed iam rationes Vasquezii, quae sunt etiam Gregorii et Marsilii, pro sua sententia audiamus. Primo loco affert aliquod dictum S. Augustini, quod iam Magister laudabat l. 2, dist. 38, c. 4 in hac materia. Exstat in De trinit. l. 11, c. 6, et est hoc: „*Voluntas videndi:* finem habet *visionem;* et *voluntas hanc rem videndi:* finem *huius rei visionem.* Voluntas itaque videndi cicatricem finem suum expetit, hoc est visionem cicatricis, et ad eam ultra non pertinet; voluntas probandi vulnus fuisse, *alia voluntas est,* quamvis ex illa religetur [i. e. in exsecutione dependeat], cuius item finis est probatio vulneris. Et voluntas videndi fenestram: finem habet fenestrae visionem; altera est enim, quae ex ista nectitur, voluntas per fenestram videndi transeuntes, cuius item finis est visio transeuntium.“ Opinatur Vasquez hic tradi a S. Augustino clare Gregorii suamque sententiam. Tradi enim manifesto voluntatem medii

(seu voluntatem videndi cicatricem) aliam omnino voluntatem esse a voluntate finis intenti (seu a voluntate probandi vulnus fuisse), nec posse ullo modo fieri, ut unus voluntatis actus ambo amplectatur: et finem et medium per modum unius. Respondetur doctrinam huius loci S. Augustini plane aliam esse, quam Vasquez opinatur. Id iam ostendo. — Inquirit S. Doctor, num omnino et *quae* fortasse *corporalis visio* aliquo modo *dici possit finis voluntatis et quaedam eius requies*[1]. Concludit *eam corporalem visionem posse finem voluntatis dici,* etsi relativum tantum et negativum („ad hoc dumtaxat unum"), *in qua intentio seu motus voluntatis hic et nunc aliquo saltem modo vere sistit;* sin autem voluntatis intentio hic et nunc aliquam corporalem visionem prorsus pertransit nec eam propter se ullo modo quaerit, visio ista nulla ratione finis voluntatis appellari potest, utut id, quod hic et nunc a voluntate per se et propter se expetitur et quaeritur, ex visione illa eiusque voluntate pendet. Affirmat igitur S. Doctor verbis a Vasquez allatis, voluntatem, quae hic et nunc aliquo saltem modo sistit in visione cicatricis, ut in re, quam aliquo modo propter se expetit, necessario esse aliam ab ea voluntate, quae, utut etiam voluntatem videndae cicatricis aliquo modo includit, eam tamen visionem totam et integram ad aliud refert et ordinat, v. g. ad hoc, ut probet huic olim corpori vulnus inflictum esse. Nam in una voluntate visio cicatricis recte existimatur finis esse, in alia vero voluntate ea visio nullo modo dici potest finis. Ergo, ut contra interpretationem a Vasquez factam concludam, secundum S. Doctorem, ut diiudicemus, num visio quaedam corporalis, vel omnis similis res finita, possit recte dici finis voluntatis, saltem negativus, non sufficit attendere, num ista visio aliquo modo sub voluntatem cadat ab eaque attingatur, sed quomodo sub ipsam cadat et quomodo ab ipsa attingatur atque

[1] Ne tibi haec inquisitio nimis fortasse minuta appareat, reminiscere ea, quae hic de corporali visione disputantur, ad omnem prorsus rem finitam pertinere. Quare minime minuta est et S. Augustino indigna haec inquisitio.

appetatur: si sub voluntatem cadit ita, ut saltem aliquo modo propter se expetatur et quaeratur, atque adeo voluntas etiam aliquo saltem modo in ea sistat, est sane aliquo modo vere finis voluntatis; sin minus, non est finis voluntatis. Quando igitur porro affirmat, unum actum voluntatis, in quo visio cicatricis est finis, non esse eundum cum alio actu, in quo ea visio non est ullo modo finis, sed nudum tantum medium, licet uterque actus modo aliquo sit voluntas videndae cicatricis, idem plane docet, quod nos dicimus, quando affirmamus actum omnem voluntatis a fine et obiecto formali specificari, *nec hoc, quod forte aliquod obiectum materialiter utrique actui commune sit, quicquam ad specificationem actus conferre,* nec posse hanc circumstantiam eam, quae a diversis obiectis formalibus provenit, totalem actuum diversitatem tollere. Quae cum ita sint, vides, quantopere Vasquez a vera loci intellegentia aberraverit; quin immo adeo parum locus ipsi favet, ut potiore iure locum pro contraria sententia attuleris. Supponit enim S. Doctor unum actum voluntatis posse praeter obiectum formale et finem diversum simul amplecti obiectum materiale, quod medium est. Quae autem apud S. Augustinum consequuntur, nostri loci intellegentiam confirmant. Vide in nota [1]. *Cf. etiam S. Thom. hic. q. 12, a. 4 ad 1.*

[1] Exscribam locum S. Augustini integrum, sperans meam interpretationem ex loco, locum etiam forte ex mea interpretatione aliquid lucis accepturum esse. *„Finem fortasse“,* inquit, *„voluntatis et requiem possumus recte dicere visionem* (corporalem; de hac enim agitur), *ad hoc dumtaxat unum.* Neque enim propterea nihil aliud volet, quia videt aliquid, quod volebat. Non itaque omnino ipsa voluntas hominis, cuius finis non est nisi beatitudo, *sed ad hoc unum interim voluntas videndi finem non habet nisi visionem,* sive id referat ad aliud, sive non referat. Si enim non referat ad aliud visionem, sed *tantum voluit, ut videret:* non est disputandum, quomodo ostendatur finem voluntatis esse visionem; manifestum est enim. *Si autem refert ad aliud,* vult utique aliud, *nec iam videndi voluntas erit;* aut si videndi, non hoc videndi. Tamquam si velit quisque videre cicatricem, ut inde doceat vulnus fuisse; aut si velit videre fenestram, ut per fenestram videat transeuntes: *omnes istae et tales voluntates suos proprios fines habent, qui referuntur ad finem illius voluntatis, qua volumus beate vivere,* et ad eam pervenire vitam, quae non referatur ad aliud, sed

391. Altero loco Vasquez affert hanc rationem: „Voluntas finis“, inquit, „est causa volendi et eligendi media; et finis per voluntatem et desiderium sui [i. e. ut volitus et desideratus] est causa finalis eligendi media. Ergo alia est voluntas finis quam mediorum. Eadem enim voluntas [etiam] respectu diversorum non potest esse causa sui ipsius, nec finis [ut volitus et desideratus] per eandem voluntatem [qua est volitus et desideratus] potest esse causa finalis eligendi media.“ — *Respondetur: Dist. antec.:* hoc verum est, quando finis et media appetuntur distinctis et diversis actibus, *conc. antec.;* verum hoc est, quando finis et media eodem actu appetuntur, *nego antec.* Cur autem hoc iure negetur, ex iis patet, quae supra de fine eiusque motione et in ipso fine et in mediis appetendis exposuimus. Nam finis causaque finalis, a quo media suam repetunt bonitatem, i. e. utilitatem, et quo uno sufficienter trahimur et ad finem et ad media volenda et appetenda, non includit ut momentum intrinsecum volitionem vel intentionem finis, sed *ipse sua nos obiectiva bonitate trahit finaliter* ad amplectendum se et media propter ipsum. Unde fit, ut simul possimus tendere in finem et in media: in finem propter se et in media propter finem; sicut uno actu adorationis possumus tendere in Christum, Deum-hominem: in divini-

---

amanti per se ipsam sufficiat. Voluntas ergo videndi: finem habet visionem: et voluntas hanc rem videndi: finem huius rei visionem. Voluntas itaque videndi cicatricem finem suum expetit, hoc est visionem cicatricis, et ad eam ultra non pertinet; voluntas enim probandi vulnus fuisse, alia voluntas est, quamvis ex illa religetur, cuius item finis est probatio vulneris. Et voluntas videndi fenestram finem habet fenestrae visionem; altera est enim, quae ex ista nectitur, voluntas per fenestram videndi transeuntes, cuius item finis est visio transeuntium. Rectae autem sunt voluntates et omnes sibimet religatae, si bona est illa, quo cunctae referuntur; si autem prava est, pravae sunt omnes. . . . Sic est autem requies voluntatis, quem dicimus finem, si adhuc refertur ad aliud, quemadmodum possumus dicere requiem pedis esse in ambulando, cum ponitur, unde alius innitatur, quo passibus pergitur. Si autem aliquid ita placet, ut in eo cum aliqua delectatione voluntas acquiescat, nondum est tamen illud, quo tenditur, sed et hoc refertur ad aliud, ut deputetur non tamquam patria civis, sed tamquam refectio vel etiam mansio viatoris.“

tatem propter se, in hominem ut sic propter divinitatem, intime eius humanitati unitam. Confundit igitur Vasquez id, quod se tenet ex parte subiecti agentis, quando finis et media determinata distinctis actibus appetuntur et quando intentio finis se habet ut actus imperans, cum illis momentis obiectivis, quae, ut finem propter se et media propter finem omnino appetere possimus, semper et ex natura rei requiruntur. Itaque verum est efficacem volitionem finis necessario praecedere debere, quoties media amplectimur actu volitionis distincto, qui omnino directe versatur circa media. At in actu, de quo loquimur, ubi nulla vera causalitas est ex parte diversorum actuum, tota se causalitas tenet ex parte obiectorum, quorum unum propter se appetitur et prorsus directe, alterum propter illud atque magis indirecte, tamen etiam in se. Tenditur enim eo actu in finem ut per haec media vel per hoc medium consequendum.

392. *Deinde opponit* intentionem finis ex sententia Doctorum praecedere consultationem, sequi vero ipsam medii electionem. Atqui actus, qui consultationem praecedit, et actus, qui ipsam subsequitur, non possunt esse unus numero actus. Ergo. — *Respondetur:* potest ita esse, *conc. mai.;* necesse est ita semper sit, *nego mai. Conc. min. Dist. cons.:* potest ita esse, *conc. cons.;* ita semper et necessario est, *nego cons.* Nihil enim vetat, quominus media adhibenda immediate et sine consultatione menti pateant; quare nulla in huiusmodi rerum eventu opus est consultatione. Hoc autem facilius locum habet, quando unum tantum vel alterum medium adhibendum est ad consecutionem finis, quam si longa mediorum series ad obtinendum finem decurrenda est.

393. *Praeterea arguit* hoc modo: „Intentio finis eodem modo comparatur cum electione mediorum sicut principium cum conclusione; et eodem modo movetur voluntas ad eligendum medium ex voluntate finis, sicut movetur intellectus ex notitia principiorum ad notitiam conclusionis. Notitia autem principiorum distinguitur a notitia conclusionum. Ergo eodem

modo“ etc. — *Respondetur:* Nego perfectam omnimodamque paritatem. Ratio huius negationis est, quoniam veritatem conclusionis, ut talis est, in ratiocinio antecedenter non manifestam esse prorsus supponitur; debet ex praemissis prius cognitis et inter se collatis atque conexis veritas conclusionis ut sic primum manifestari et colligi. Contra supponitur in casu bonitatem finis et nexum inter finem et media seu mediorum utilitatem ad finem antecedenter manifestam esse. Quare potest voluntas modo, quo expositum est, immediate et simul in utrumque tendere. Unde etsi conceditur non posse cognosci veritatem conclusionis ut sic, nisi prius aliis actibus cognitae sunt praemissae earumque inter se conexio, nihil tamen prohibet, quominus finem et media eodem simul actu per modum unius appetamus.

394. *Ultimo tandem loco sic argumentatur:* „Si intentio finis et electio non distinguerentur secundum rem, non possemus in eodem actu distinguere adhuc secundum rationem tamquam actus diversos electionem ab intentione, sed in ipsa electione essentialiter includeretur ratio etiam intentionis.“ Et vice versa in intentione finis, qua intentio est, includeretur electio, quia includeretur volitio mediorum. — *Respondetur: Negatur assertum.* Nam actus, de quo agitur, ex proprio suo tendendi modo non fertur in medium, nisi quatenus substat fini, idque ita ut, si abesset bonitas finis, non esset volitio medii. Unde fit, ut, licet in eo actu et tendentia in finem et tendentia in medium sit unus realiter voluntatis actus, tamen illa sit ratione et virtuali causalitate prior quam haec.

395. *Obicies ipse:* Si electio proprie dicta semper includit aliquam volitionem finis, ut supra dictum est; et si asseritur nunc posse elici intentionis actum, qui simul indivisibiliter terminetur ad finem et media determinata, videntur iam hi actus intentionis et electionis interdum prorsus inter se confundi. Atqui numquam potest idem actus esse intentio et electio. Ergo non potest esse huiusmodi intentionis actus, qui terminatur simul ad finem et ad medium. — *Respondeo* motus

intentionis et electionis semper differre inter se saltem diverso modo tendendi. Intentio porro talis, qualis ea est, de qua hic agitur, omnino directe tendit in finem et magis indirecte et in obliquo in media (in finem per haec media obtinendum); contra omnis electio semper directe in media tendit, utique quatenus bonitate finis suo modo informantur (in haec media tendit propter finem). Ergo similiter se habent hi duo actus sicut motus ascensionis et motus descensionis. Hi enim duo motus, etsi eatenus iidem sunt, quatenus eosdem terminos percurrunt, quia tamen eosdem terminos inverso omnino ordine percurrunt, simpliciter diversi sunt. A pari. Cf. *S. Thom.* hic q. 12, a. 4 ad 3. *Tanner* l. c. disp. 2, q. 3, dub. 4, n. 48.

§ 4.

De usu atque de imperio (S. Thom. hic q. 16 et 17).

Quaestio prima.

Quid S. Thomas de usu senserit.

396. Quamquam nemo dubitat, quin mediis electis uti oporteat, ut finis intentus obtineatur, et quamquam eatenus *ab omnibus prorsus conceditur,* praeter et ultra actum electionis *admittendum esse aliquem actum, qui sit usus medii electi,* non tamen absque controversia est, 1° *quidnam S. Thomas de actu, quem ipse vocat usum, senserit,* in quanam praecise re ipsum collocaverit; et 2° *num non plures fortasse S. Doctor actus voluntatis, quam oportet, circa usum mediorum electorum statuerit.* Prior quaestio est de sententia S. Thomae, posterior est de ipsa re.

397. Atque imprimis Vasquez, Lessius, Suarez, Ripalda, Raynaud, alii fere paucioribus actibus contenti sunt, licet non eosdem prorsus postulent singuli. Opinantur porro se hac sententia non recedere a S. Thoma. Contra vero Tanner, Valentia, etiam ii, qui dicuntur Thomistae, communiter plures postulant actus. Atque ipsi etiam persuasum habent se sequi in hac multitudine actuum statuenda eundem S. Doctorem.

Quaeritur igitur, quaenam fuerit in hac quaestione revera mens S. Thomae.

398. Principio negari non potest S. Thomam statuisse aliquem actum a voluntate elicitum, qui recte usus dicatur[1]. Appellatur communiter *usus activus*. Eam divi Thomae sententiam esse manifestum est ex prooemio ad quaestionem 13, ubi haec: „Consequenter considerandum est", inquit, „*de actibus voluntatis,* qui sunt in comparatione ad ea, quae sunt ad finem. Et sunt tres: eligere, consentire, uti." Absonum autem videtur, si quis contenderet statui quidem a S. Thoma hic usum, qui sit actus voluntatis, neque tamen elicitus, sed mere a voluntate imperatus, elici vero ipsum a potentia exsecutiva, quae a voluntate ad operandum applicetur. Nam ponuntur a S. Thoma eodem plane loco hi tres actus. Atqui eligere et consentire *actus voluntatis eliciti* sunt. Ergo a pari uti. — Ceterum evidentia et peremptoria sunt ea, quae exstant in quaestione 16, a. 1 in corp.: „Unde manifestum est," inquit, „quod *uti primo et principaliter est voluntatis tamquam primi moventis,* rationis autem tamquam dirigentis; sed aliarum facultatum tamquam exsequentium, quae comparantur ad voluntatem, a qua applicantur ad agendum, sicut instrumenta ad principale agens. Actio autem proprie non attribuitur instrumento, sed principali agenti; sicut aedificatio aedificatori, non instrumentis. Unde manifestum est, quod *uti proprie est actus voluntatis.*"

[1] In hoc puncto Vasquez (hic disp. 47, c. 2) a doctrina S. Thomae manifesto recedit. Vult *usum adaequate situm esse in operationibus facultatum exsequentium,* quatenus hae vi electionis factae operationes convenientes ad consequendum finem edunt. — Multum tamen hic Vasquezii dissensus videtur habere de nomine, parum, ut ipse etiam Vasquez indicat, de ipsa re. Nullo enim pacto negari potest usum *principiative* esse in quodam actu voluntatis, terminative tantum in operatione potentiae exsecutivae; sive iam usum dixeris esse principiative ipsum electionis actum completum, sive dixeris eum esse alium actum, ab electione *omnino et semper* distinctum, a voluntate elicitum et electione posteriorem, quae est, ut videbimus, sententia divi Thomae.

399. Interrogabis, *quisnam actus voluntatis hic activus usus sit.* Si respondendum est *ex mente divi Thomae, dicendum usum activum eum actum voluntatis elicitum esse, quo omnino immediate et proxime applicamus vel ipsam voluntatem vel aliam facultatem, quae subicitur voluntati, ad operandum et ad usurpandum reapse medium vel media electa;* seu usus activus est actus voluntatis elicitus, quo usus passivus proxime procuratur et inducitur. Ostendamus iam, omissis iis, quae apud divum Thomam omni difficultate carent (q. 16, a. 2 et 3)[1], hanc revera divi Doctoris sententiam fuisse, utut *multi opinantur usum activum omnino nihil re differre ab ipso actu electionis mediorum, quoties eliguntur media statim hic et nunc usurpanda cum omnibus iis circumstantiis, sine quibus in concreto adhiberi et usurpari minime possunt, seu ipsum non distingui ab actu electionis completo.*

Etenim hic q. 16, a. 4 in corp. haec exstant: „Manifestum est," inquit, „quod usus sequitur electionem"; et ad 1: „Dicendum, quod ipsam exsecutionem operis praecedit motio, qua voluntas movet ad exsequendum; sequitur autem electionem. Et sic cum *usus* pertineat ad praedictam motionem voluntatis, *medium est inter electionem et exsecutionem.*" Deinde vero rationem etiam affert, qua videtur velle evincere usum activum ex natura rei, adeoque semper, esse actum ab electione re distinctum, nec satis umquam esse, ut locum habeat mediorum exsecutio, ea elegisse etiam cum omnibus circumstantiis in concreto requisitis, quasi scil. iam virtute ipsius actus electionis potentiae exsecutivae ad exsequendum omnino sufficienter moveantur et applicentur, sed insuper opus esse alium voluntatis actum, qui potentias quasi efficienter et immediate ad agendum et exsequenda media applicet. Audi, quomodo arguat hic a. 4: „Respondeo," inquit, „dicendum, quod *voluntas duplicem habet habitudinem ad volitum. Unam quidem, secundum quod [volitum]*

[1] In altero articulo quaeritur: „Utrum uti conveniat brutis animalibus"; in tertio: „Utrum usus possit esse etiam ultimi finis."

est quodammodo in volente per quandam proportionem vel ordinem ad volitum. Unde et res, quae naturaliter sunt proportionatae ad aliquem finem, dicuntur appetere illum naturaliter. Sed sic habere finem est imperfecte habere ipsum. Omne autem imperfectum tendit in perfectionem. Et ideo tam appetitus naturalis quam voluntarius tendit, *ut habeat ipsum finem realiter,* quod est perfecte habere ipsum. *Et haec est secunda habitudo voluntatis ad volitum. Volitum autem non solum est finis, sed etiam id, quod est ad finem. Ultimum autem, quod pertinet ad primam habitudinem voluntatis* respectu eius, quod est ad finem, *est electio.* Ibi enim completur proportio voluntatis, ut complete velit id, quod est ad finem. Sed *usus* iam *pertinet ad secundam habitudinem voluntatis, qua tendit ad consequendam rem volitam.* Unde manifestum est, quod usus sequitur electionem." [1] Distinguit igitur S. Doctor duplicem volitionem mediorum: una est talis naturae, ut ipsa velimus media propter finem, sane ut exsequenda, ita tamen ut haec volitio mediorum ut sic remaneat prorsus in ordine intentionis, nec per sese et immediate ad exsecutionem transeat vel tendat. Haec est electio. Altera vero volitione formaliter et determinate volumus, ut media volita et iam electa hic et nunc usurpentur. Ipsa movemus et applicamus potentias physicas ad effectum volitum producendum. Haec tandem volitio est usus activus. Prior habet rationem merae determinationis potentiae; et ut sic est omni modo immanens

[1] Ceterum nota assignari quidem hic a S. Doctore usui simpliciter tali, qui ille tandem est, quo exsecutivae potentiae immediate moventur ad exsequenda reapse media electa, locum proprium post electionem, nihilominus simul affirmare ipsum esse etiam alium voluntatis usum quendam, qui electionem praecedat, quatenus scil. voluntas movet etiam ipsam rationem eaque utitur in considerandis iis, quae sunt ad finem. Unde ait recte affirmari voluntatem uti iis, quae sunt ad finem, iam ante electionem, non quidem secundum esse absolutum in rerum natura, quod exsecutione demum consequantur, sed secundum esse, quod habent in consideratione rationis referentis ipsa in finem. Quod dicere nihil est aliud quam dicere hoc, voluntatem uti suo modo ratione in actu consilii de mediis. Cf. hic q. 16, a. 4 in fine corp. et ad 3.

atque intentionaliter dumtaxat in obiectum suum tendit. Altera est etiam aliqua potentiae, i. e. voluntatis, determinatio et immanens actio, sed simul aliquo modo effectiva est operis atque realiter in ipsum, i. e. in obiectum suum, tendit. Hoc S. Thomas his verbis tradit: per unam habitudinem voluntatis esse omne volitum (atque adeo etiam electum, ut ipse ait) quodammodo in volente per quandam proportionem vel ordinem ipsius in volitum; per alteram vero habitudinem voluntatem tendere [actu] ad consequendam rem volitam. Habes igitur S. Thoma auctore *ob varium tendendi modum in medium aliam esse volitionem, qua medium volumus in ordine intentionis, aliam, qua ipsum volumus in ordine exsecutionis.* Et haec de doctrina S. Thomae circa usum.

Quaestio secunda.

Quid S. Thomas de imperio monastico senserit.

400. Intercedit autem porro secundum eundem S. Thomam inter priorem illam volitionem medii et hanc posteriorem seu inter electionem et usum activum *actus quidam intellectus usum dirigens, quem vocat imperium.* Ita *S. Thom.* hic q. 17, a. 3 ad 1. Cf. 2, 2, q. 47, a. 8 et q. 51, a. 2.

Atque aliquale saltem imperium homini circa se ipsum, i. e. circa potentias quae subduntur voluntati, competere nemo nec dubitat nec potest dubitare. Et enim teste experientia voluntas efficaciter et alias facultates ad proprias earum operationes et se ipsum quoque ad agendum movet et applicat[1]. *Haec autem voluntatis motio potest quoddam imperium vocari.* Cf. *S. Thom.*

[1] Vasquez tamen cum paucis quibusdam recentioribus hoc ultimum negat (hic disp. 51, c. 5). Contendit fieri non posse, ut voluntas uno aliquo actu vere efficaciter moveat et applicet *se ipsam ad exercendum alium actum*, atque adeo non posse huiusmodi esse imperium voluntatis in se ipsam. Imperium vero quoddam voluntatis in ceteras facultates etiam Vasquez admittit. At quemadmodum illa negatione a communi Doctorum sententia defecit, ita certe erravit. Vide ea, quae supra n. 374 in nota contra ipsum disputavimus. Cf. etiam *S. Thom.* hic q. 17, a. 5 in corp. et ad 1.

hic q. 1, a. 1 ad 2; q. 71, a. 6 ad 2; 2, 2, q. 4, a. 2 ad 2; potissimum vero in Sent. l. 4, dist. 15, q. 4, a. 1, solut. quaestiunculae 1 ad 3[1]. Quando autem *Vasquez imperium omne hominis in se ipsum hic negat* (in 1, 2, disp. 49, c. 4), id intellegit de imperio, quale hic a S. Thoma adstruitur, quod situm sit formaliter *in actu quodam intellectus, qui praeluceat usui activo voluntatis eumque necessario inducat.* Atque ita si imperium accipitur, Vasquez in hac negatione multos sibi Doctores consentientes habet. Vide aliquos, si placet, apud *Tanner* hic disp. 2, q. 3, dub. 5, n. 55, vel apud *Suarez,* De praedest. l. 1, c. 16, n. 8. Cf. etiam *Platel* hic n. 79, qui tamen fallitur, quando laudat pro sententia divi Thomae ipsum etiam Vasquez.

401. Porro rationes negandi imperii hominis in se ipsum, *qui actus rationis* sit, duae afferuntur. Una petitur a negata necessitate huiusmodi imperii. — Postulatur hoc imperium

[1] „Dupliciter voluntas", inquit S. Doctor l. c. in Sent. l. 4, „dicitur imperare. Uno modo per quandam interpretationem sive aequivalentiam; quia enim imperans per imperium suum movet, ideo actus animae, ad quem motus statim sequitur, imperium dicitur: *et quia ad actum appetitivae, si sit completus, statim sequitur motus in corporalibus organis, ideo appetitivae virtutes dicuntur imperantes motum.* — Alio modo, in quantum *principium* imperii in voluntate est; advocare enim aliquem ad finem suum [i. e. ad finem advocantis], quod ad imperium pertinet, *praesupponit* [in advocante] *appetitum finis,* et est quaedam prosecutio illius; et propter hoc potentiae et artes operativae, seu habitus, qui sunt circa finem, dicuntur imperare istis, quae sunt circa ea, quae sunt ad finem; *et secundum hoc voluntas, quae habet finem pro obiecto, dicitur imperare, in quantum imperium, quod est actus rationis, in voluntate incipit,* ad quam pertinet desiderium finis." Prior modus imperii voluntatis huc pertinet. Nam hoc modo voluntas dicitur iam propterea imperare, quia eius motum completum statim consequitur exsecutio in potentiis ipsi subiectis. Imperantis autem est suo imperio movere inferiorem ad operandum. Atque hoc modo imperium quoddam competere voluntati in potentias inferiores et exsecutrices atque insuper in se ipsam, omnes facile praeter Vasquez consentiunt. — Quod ad alterum imperii modum voluntatis in potentias exsecutrices attinet, is supponit usuvenire post electionem mediorum factam, antequam ad exsecutionem veniatur, quoddam imperium rationis proprie tale. Quod tamen num interveniat, cum dubitent multi, immo negent, sane affirmari non potest, etiam hunc imperii modum ex omnium sententia voluntati convenire relate ad ea, quae sunt ad finem.

seu hic actus intellectus ideo, ut dirigat voluntatis usum activum vel voluntatem in usu activo. Atqui huiusmodi usus activus ab electionis actu re distinctus in voluntate admitti non potest. Ergo etiam huiusmodi imperium reiciendum est. *Prob. min.* Actus inutiles non sunt admittendi. Atqui huiusmodi usus activus, qui re *ab electionis actu completo* distinguatur, plane inutilis est et actum ageret. Ergo. *Prob. min. subsumpta.* Etenim ipsa electio, si in propria ratione completa est, satis per se determinata et efficax volitio est, quae applicet proxime omnes facultates exsecutivas ad operandum, prouti id manifestum fit ex brutis animantibus. Haec enim postquam sensu interno obiectum conveniens et utile perceperunt, uno actu appetitus animalis, quo suo modo obiecta appetunt, potentias exsecutivas et motrices directe et immediate ad operationem convenientem movent et applicant. Ergo saltem a pari idem pro voluntate humana admittendum est, quae est potentia appetitiva altior et perfectior.

402. *Altera ratio* ab inefficacia imperii rationis repetitur. Nam omne imperium rationis est essentialiter quaedam insinuatio et intimatio eius, quod a voluntate ut exsecutioni mandandum statutum est. Solis autem intellegentibus ut sic aliquid insinuari vel intimari potest. Iam vero nec voluntas nec potentiae exsecutrices intellegentes sunt. Ergo. Vide *Vasquez* l. c. et disp. 47, c. 2.

Ut videamus, quid his rationibus veri subsit, quaedam asserta ex ordine statuamus.

Quaestio tertia.

Quid de usu et imperio statuendum videatur.

403. *Dico 1°:* Videntur actus quidam rationis admittendi esse, quibus nomen imperii monastici rationis merito imponitur.

Monasticum imperium rationis in oppositione ad imperium politicum seu oeconomicum rationis est illud, quo homo ipse sibi rationis actu quodam modo imperat, cum contra imperio politico seu oeconomico imperet alteri homini. Hoc posterius

solum imperium omnino proprii nominis imperium est; est enim de essentia veri et proprie dicti imperii, ut ad inferiorem et subditum dirigatur, utpote qui sit imperantis auctoritate movendus. Sibi ipsi autem nemo vere subditus et inferior, qui auctoritate moveatur, esse potest. Cf. *S. Thom.* 2, 2, q. 83, a. 1 et 10 in corp.; 1, 2, q. 57, a. 6 in corp.; et De verit. q. 22, a. 12 ad 4.

Adstipulatur propositae S. Thomae sententiae inter alios *Suarez,* Metaph. disp. 19, sect. 6, n. 8; ibid. sect. 7, n. 12 et 13, ut probabili etiam ab intrinseco[1], quamvis aliis locis videatur omni imperio monastico, quod sit actus intellectus, adversari. Cf. *Suarez,* De legibus l. 1, c. 4, n. 11 et quos ibi laudat locos.

Et revera, quoties de novo incipimus operari, seu accuratius, quoties denuo incipimus continuare operationem inservientem alicui fini consequendo, quae prius iam coepta, somno deinde vel alio modo plane abrupta erat, id videtur, quemadmodum supra vidimus, ideo fieri, quoniam sese operatio illa vi memoriae menti offert et repraesentat ut tale aliquid, quod vi determinationis a voluntate prius captae omnino exsecutioni mandandum sit; seu aliis verbis, quia vi priorum actuum voluntatis formatur statim in mente iudicium, hanc operationem vel hanc operationum seriem omnino esse vi resolutionis prioris continuandam et ulterius prosequendam. Aliquid simile locum habeat necesse est, quando elegimus medium statuto tempore exsequendum, quando scil. hoc tempus iam urget. Cur enim tunc saepe saltem, sine ulla ulteriore deliberatione, incipimus operari? Porro huic cognitioni atque insinuationi mentis maximam inesse vim ad movendam efficaciter voluntatem, ut opus incoeptum prosequatur, id experientia comprobatur et constat. Etenim posita tali cognitione communiter statim pergimus operari. Ergo. Vide supra dicta n. 55.

[1] Ita etiam De praedest. l. 1, c. 16, n. 13.

Vocabitur autem hic actus rationis merito imperium monasticum. Nam imperium, si generatim vox accipitur, actus rationis est, quo quis intimatione vel denuntiatione aliquem ordinat ad aliquid faciendum. Hoc autem manifesto locum habet in hoc actu; et quoniam praeterea is qui ordinat et is qui ordinatur, is qui intimat et is cui intimatur, hic idem subiectum est, ideo hic actus rationis recte nominatur imperium monasticum.

404. *Dices* esse graves Doctores, qui negant ulli umquam actui rationis monastici imperii rationem competere. Et recte eos ita dicere. Nam principium, quo uno nos et alios movemus, voluntas est. Ergo.

Respondetur: Conc. assert., sed addo, graviores etiam Doctores esse, qui ipsum idem affirmant. Quod autem ad rationem additam attinet, *dist. antec.:* Voluntas principium est, quo *uno* nos et alios semper movemus *originaliter saltem et principiative, conc. antec.;* quo uno nos et alios semper movemus ad agendum *proxime, nego antec. Nego sub data distinctione consequens et consequentiam.* Ergo concedimus imperium omne rationis vim suam movendi trahere a voluntate[1]; ipsum autem, si formaliter et strictius sumitur, actum voluntatis esse negamus. Et profecto, si imperium formaliter actus est, quo intimando et insinuando aliquem ad aliquid agendum ordinamus, satis videtur patere proxime ipsum non ad voluntatem, sed ad rationem, ut sic, pertinere. Ut enim potentia aliqua possit manifestare et intimare aliquid, certe necessarium est, ut illud ipsi sit manifestum. Intellectus autem unus propria lux hominis est, qua aliquid manifestatur. Ergo. Ceterum omnem quae tali imperio inest virtutem ad movendas voluntates provenire ab ipsa voluntate, id et per se satis evidens est, et insuper constat hac re, quod, ubi primum actum voluntatis, qui ei subest, retractaveris, nullius momenti et ponderis omne id invenitur, quidquid in hoc genere actuum remanet.

[1] Cf. 1, 2, q. 17, a. 1 c.

405. Verum etiam hoc observa, hoc genus imperii omnem suam vim movendi ab actu voluntatis libero praecedente hauriens, qui non sit retractatus, nequaquam talis naturae nec tantae virtutis esse, ut ipsi voluntas resistere non valeat, dummodo tamen velit consilium captum retractare; quod omni sane momento facere potest. Et sane experientia nimium constat homines saepe taedio vel alio affectu vel difficultate victos a negotiis libere resolutis et coeptis libere rursus resilire, utut recordantur sibi vi resolutionum priorum potius persistendum esse et perseverandum. Quid enim apud homines frequentius quam inconstantia? Neque haec circumstantia mutabilitatis rationem imperii ab imperio monastico tollit. Etenim neque est de ratione imperii politici, ut mutari ipsum resistique ipsi a voluntate non possit; potius ipsum hoc de eius ratione est.

406. ***Coroll. 1.*** Colliges ex iis, quae diximus, tria. Unum, esse revera actus voluntatis, qui vocantur merito usus activi quique ab actibus electionum mediorum re distinguuntur. Iudicium autem imperativum, quod iis actibus praelucet, quoniam merum usum et exsecutionem eorum, quae iam apud nos decreta et statuta sunt, urget, potest in oppositione ad illud iudicium practicum, quod praelucet ipsi electioni, iudicium practico-practicum, i. e. omnino ad praxim exsecutionemque mediorum electorum ordinatum, appellari.

407. ***Coroll. 2.*** Porro alterum, quod ex praecedentibus colligitur, hoc est: *quinam sit ille actus intellectus, qui substantialiter respondeat his verbis: „fac hoc“,* si tamen imperative, non per modum suasionis haec verba in ordine ad ipsum loquentem usurpantur. Etenim ut imperium monasticum rationis his verbis manifestatum explicetur, non est ulla ratio fingendi novum quoddam genus actuum intellectualium, qui nec apprehensiones sint nec iudicia nec discursus, sed qui sese per modum formalis cuiusdam et veri impulsus intrinsecus et constitutive habeant, prouti id non pauci opinantur Doctores,

imprimis vero ex Thomistis [1]. Talis sane actus intellectualis difficillime concipitur. Provocant autem hi Doctores, ut suam sententiam stabiliant, imprimis ad quosdam locos Aristotelis et divi Thomae. Affertur illud *Aristotelis* De anima l. 3, text. 36 (alias l. 3, c. 8): „Sed neque cum speculatur [i. e. iudicat] aliquid huiusmodi [scil. aliquid esse fugiendum aut prosequendum], iam praecipit aut prosequi aut fugere"; et alterum ex Ethic. l. 6, c. 10 (alias c. 11), sagacem *(συνετόν)*, qui bene iudicat, differre a prudenti *(φρονίμῳ)*, qui bene praecipit. Ergo, inquiunt, Aristotele auctore iudicium de fugiendis aut prosequendis nondum est imperium. Et quoniam porro imperium, licet actus intellectus sit, neque apprehensio est neque discursus, ut per se patet, debet imperium secundum Aristotelem collocari in actu intellectus, qui a tribus his operationibus intellectus essentialiter differt. Quod comprobant auctoritate S. Thomae hic q. 17, a. 1 et in 2, 2, q. 83, a. 1 in corp. et ad 3. Cf. 2, 2, q. 47, a. 8 et q. 51. — Verum quid tandem S. Doctor, ut ab ipso incipiam, his locis docet? Priore loco (1, 2, q. 17, a. 1) dicit rationem „aliquid intimare vel denuntiare dupliciter: *uno modo absolute;* quae quidem intimatio exprimitur per verbum indicativi modi, sicut si quis alicui dicat: hoc est tibi faciendum. *Aliquando autem ratio intimat aliquid alicui movendo ipsum ad hoc,* et talis intimatio exprimitur per verbum imperativi modi, puta cum alicui dicitur: fac hoc." Cf. alterum locum laudatum 2, 2, q. 83, a. 1 in corp. — Porro hoc ipso altero loco S. Doctor ad 3 docet praeter tres illos actus apprehendendi, iudicandi, discurrendi, qui omnes ad rationem speculativam pertineant, „ulterius ad rationem practicam pertinere causare aliquid per modum imperii vel per modum petitionis". — Quid ex his locis inferri potest iure? Unum sane merito ex his locis infertur, non omnem manifestationem,

[1] Cf. apud *Tanner* l. c. n. 58. Alii facile, qui idem docent, addi possunt, ut *Gonet*, Clypeus Theol. Thomist. de actib. hum. disp. 11, sect. 3, n. 68 sqq.; *Platel* hic n. 80. Ex altera parte alii e numero eorum, qui ita docere dicuntur, debent expungi, ut mox ostendam.

qua aliquid ut faciendum quomodocumque intimatur vel propalatur, v. g. ab aliquo privato doctore, iam ideo imperium esse; sed illam solam manifestationem, aliquid esse agendum, iure imperium censeri, quae vim movendi ad aliquem actum inde praecise habet et haurit, *quoniam manifestans et intimans ita apud animum suum statuit et decrevit.* Hoc autem duplici in eventu usuvenit: 1° quando quis sibi ipse intimat et repraesentat aliquid ut a se volitum et decretum; 2° quando quis alteri, erga quem auctoritate pollet, aliquid intimat et repraesentat ut ab ipso agendum, quoniam manifestans ita apud se decrevit et statuit. Atque alterum hoc imperium est illud quod proprie dicitur. Sitam autem esse essentiam omnis imperii rationis praecise in huiusmodi repraesentatione, quae resolutionem voluntatis praesupponit et manifestat, ut ipsum inde vim movendi ad agendum hauriat, multi ac graves Doctores tradunt. Cf. *Tanner* l. c. n. 59 et 61 [1]. Nec qui inter adversarios huius sententiae numeratur Caietanus quicquam huic contrarium docuit. Ait enim hic ad q. 17, a. 1: *imperium actum rationis esse participantis voluntatem, ut primum movens;* quod sane etiam ipsi dicimus. Item Conradus, licet ipsum etiam inter adversarios ponant, omnino ut nos: „*Imperium non esse rationis tantum, sed in virtute voluntatis,* sicut cum alteri denuntiatur voluntas superioris, qua iniungitur sibi [i. e. ipsi] aliquid. *Illa denuntiatio superioris tunc movet, sicut cum dicitur: Est omnino voluntatis meae, ut facias hoc vel illud.*“ — Alii etiam videntur immerito pro sententia nobis contraria laudari. Cf. *Ruiz,* De provid. disp. 3, sect. 7, n. 14. — *Quare verba: fac hoc, quando iis nobis ipsi quasi imperative, non consultative, loquimur, nihil aliud sunt quam expressio cognitionis mentalis nostrae, aliquid esse praecise ob resolutionem voluntatis nostrae a nobis faciendum,* seu esse ideo faciendum, quia ita apud nos voluimus ac statuimus. Atque haec de sententia divi Thomae locis laudatis satis sint.

[1] Cf. etiam *Ruiz,* De providentia disp. 3, sect. 7.

408. Eodem modo Aristoteles nobis interpretandus est, quando priore loco ait non idem esse iudicare aliquid esse agendum aut fugiendum, et praecipere. Etenim tale iudicium potest esse mere speculativum et habere v. g. hunc sensum: si vis prudenter vel recte agere, hoc tibi est faciendum. Debet igitur, ut indubie praeceptum vel imperium habeatur, hoc exprimi: ideo praecise aliquid agendum esse, quia apud animum loquentis ita statutum est; seu debet ratio exprimere necessitatem agendi ortum habere a determinatione voluntatis ipsius volentis et loquentis. — Quod autem ad alterum locum attinet, traditur hoc, quod sane verissimum est: nondum propterea aliquem vere prudentem esse, quoniam bene cognoscit, quae facto opus sint, sed debere ipsum etiam exsecutionem urgere eorum, quae bene et convenienter elegit.

409. ***Coroll. 3.*** Tertium, quod ex superioribus colligitur, est hoc: rationes, quibus Vasquez cum aliis impugnat imperium monasticum, quod situm sit in actu rationis, nequaquam peremptorias esse. Unum argumentum repetebatur ab hac re, quod nullus omnino usus activus voluntatis usuvenire potest in prosecutione finis ab actu electionis mediorum distinctus, dummodo ipse hic actus electionis in propria ratione completus sit, i. e. quoad locum, quoad tempus et quoad omnes circumstantias ad agendum requisitas. Unde neque huic actui, utpote qui sit omnino ficticius, ullum imperium rationis praelucere potest. At ostendimus antecedens hoc, saltem si universaliter sumitur, esse falsum. Coeptam enim et interruptam postea actionem saepe rursus continuamus vi actus cuiusdam voluntatis, qui non est electio, sed electionis factae activa prosecutio. Hic autem actus quid aliud est quam usus activus voluntatis? Num autem similis actus in prosecutione et exsecutione omnium semper mediorum electorum intercedat, hoc infra examinandum erit. — Alterum argumentum ad negandum omne imperium monasticum rationis hoc fuit: Huiusmodi imperium admitti nequit, siquidem actus omnino inutilis esset. Nam voluntas, utpote quae sit potentia non intellegens, huius-

modi imperium percipere non potest. Ergo. — Respondetur hoc argumentum nimium probare. Nam hoc modo demonstrares omnem quae voluntatem praecedit cognitionem inutilem esse. Dicitur igitur voluntatem quidem ipsam non intellegere, sed hominem habentem voluntatem eaque utentem intellegere adeoque percipere etiam imperium rationis posse. Unde fit, ut homo habens intellegentiam possit se ipsum ut habentem voluntatem movere imperio, ut velit ipse exsequi id, quod ipse sibi ut aliquid vi prioris resolutionis a se conceptae exsequendum proponit. Cf. *S. Thom.* hic q. 17, a. 5 ad 2. — Cf. etiam illa S. Scripturae: „Spera in Deum" (Ps. 43, 6); „Convertere, anima mea, in requiem tuam" (Ps. 114, 7).

410. *Dico 2°:* Manifesto fieri nequit, ut *omni* actui voluntatis, ne efficaci quidem, rationis quoddam imperium praecedat.

Contrarium quidem huius thesis asserunt relate ad omnem actum efficacem plures recentiores theologi, prouti supra n. 136 et 148 sqq. late vidimus, attamen etiam hoc ibi vidimus, eos insigniter falli. Et revera imperium est actus rationis virtutem suam movendi voluntatem a praecedenti quodam actu voluntatis efficaci hauriens et repetens. Unde fieri nequit, ut omnem actum efficacem voluntatis praecedat rationis imperium. Ergo a fortiori non praecedit tale imperium omnem inefficacem voluntatis actum. Cf. *S. Thom.* hic q. 17, a. 5 ad 3.

411. Ventum est tandem ad diiudicandam illam quaestionem, quid sentiendum sit de ipsius divi Thomae sententia, secundum quam *nullus usus passivus exsequentium facultatum* in nobis esse potest *sine voluntatis usu activo, qui sit actus voluntatis etiam a completa mediorum electione re distinctus.*

Dico 3°: Probabile omnino est praecedere omni formali et actuali exsecutioni mediorum electorum actum volitionis ab electione re distinctum, qui recte vocatur usus voluntatis activus et cui praelucet imperium quoddam monasticum rationis.

412. De iis hic solis actibus agendum, qui electionis actu actualiter perseverante a potentiis exsecutivis eliciuntur. Nam si electionis actus tantummodo in iudicio rationis memorativo

virtualiter adest, tum actum, qui sit usus activus voluntatis, praecedere formali exsecutioni mediorum, id ex superioribus satis constat; quemadmodum ex iisdem etiam liquet illi iudicio memorativo nomen imperii rationis merito imponi.

413. Similem autem actum usus activi tunc intervenire, quoties ipse actus proprie dictae electionis adhuc in voluntate perseverat, id videtur hac consideratione satis probabiliter colligi. Certum est, quoties eligimus media, hunc actum electionis, utpote qui actualiter, immediate et spiritualiter nobis praesens sit, naturaliter, i. e. vi naturalis sympathiae et conexionis facultatum, menti nostrae innotescere, seu, quod re idem est, quoties media fini inservientia eligimus, conscii nobis sumus et nos eligere et haec nos media elegere? Necesse autem est hoc iudicium eo clarius in mente nostra fulgeat, quoniam eius obiectum immediate et actu menti praesens habemus. Unde de se etiam maiorem virtutem movendi voluntatem possidet quam iudicium mere memorativum. Videtur igitur hoc iudicium per se satis idoneum esse, quod moveat voluntatem ad exsecutionem mediorum electorum. Aut cur hic actus careret effectu? *Dices* ideo videri hoc omnino dicendum esse, quoniam ex supposito adest *ipse actus electionis completus.* Electio autem huiusmodi iam per se est efficax determinatio voluntatis circa media exsequenda. Ergo ipsum illud vi electionis iam adest, quod deberet et posset haec cognitio consequens operari. — *Respondetur:* Secundum doctrinam S. Thomae, quam supra exhibuimus, duplex volitio mediorum distinguenda est: una, qua media efficaciter quidem volumus et ut exsecutioni mandanda, attamen omnino sic, ut haec volitio secundum se et proxime maneat tota in ordine intentionis, et haec est electio; alia est volitio, qua electa iam media et volita efficaciter idque proxime et immediate exsecutioni tradimus, et hic usus activus voluntatis est. Dicamus breviter: una volitio est formalis et mera potentiae determinatio, qua hoc vel illud agere in ordine ad finem consequendum efficaciter intra nos volumus, ibique sistit hic motus; alia volitio est formalis et

proxima potentiae exsecutivae per voluntatem applicatio ad ea reapse operanda, quae electa sunt. Porro talem duplicem in media tendendi modum et actum in voluntate omnino possibilem esse vix videtur posse negari; habet autem alter hic tendendi modus et actus, si admittatur, hoc commodi, ut sic cum *et ex* perfecta notitia eorum, quae voluimus et elegimus, agamus. Si prior modus et actus tendendi voluntatis in media unicus et solus adesset, possemus quidem cum quadam notitia eius, quod voluimus et elegimus, agere, verum *ex* eius notitia agere non possemus. Puto autem nos conscientiam habere nos agere, quae agimus, ex notitia electionis a nobis factae; seu aliis verbis: ago hoc, quia mihi conscius sum me velle vel voluisse agere hoc. — Praeterea si electio completa iam realiter ipse usus activus voluntatis esset, dimanaret ab ipsa exsecutio mediorum electorum naturaliter, etiamsi electionis factae nihil nobis conscii essemus. Hic autem agendi modus homini ut enti intellegenti convenire satis non videtur. Ergo. Cf. *Suarez,* Metaph. disp. 19, sect. 7, n. 12 et 13. *Tanner* l. c. n. 67. *Ruiz,* De providentia Dei disp. 3, sect. 9, n. 10.

414. *Dices 1°:* In brutis animalibus non esse ullum usum activum, qui ab appetitione efficaci mediorum re distinguatur, sed unum actum appetitionis sufficere, ut operationes convenientes exsequantur. Ergo cum voluntas altior et perfectior appetitiva facultas sit quam appetitus animalis brutorum, sane dicendum est neque ipsam duobus actibus opus habere, ut tandem operationes fini consequendo idoneas operetur. *Respondetur* hominem quam brutum animal maiore essentialiter notitia agere debere, etiam ipsum debere in coeptis maiore constantia perseverare. Quare paritas inter modum agendi hominis et animalium brutorum hic admitti non potest.

415. *Dices 2°:* Ex iis, quae modo disputata sunt, effici, ut secundum divum Thomam imperium quoddam rationis non solum electionem mediorum, sed ipsam etiam intentionem finis immediate consequatur. Hoc autem

videtur esse contra ea, quae divus Thomas hic q. 17, a. 3 ad 1 expresse statuit. Ergo male videmur S. Thomam interpretati esse.

Respondetur illationem factam concedi; scil. subsequatur necesse est secundum divum Thomam *quoddam* imperium ipsum actum intentionis. Et profecto elicita intentione finis, nisi media ad consequendum finem immediate patent, percipiet homo necessario ratione sua tria: unum, se iam velle consequi finem; alterum, hoc tamen sine aptis mediis obtinere se non posse; unde tertio videt media convenientia esse rationis usu investiganda. His cognitis tandem sequitur in homine *ea voluntas, qua explicite vult investigare media. Hanc voluntatis determinationem iterum percipit ratio.* Est autem ex superioribus evidens hanc cognitionem cuiusdam imperii monastici rationem et vim habere. Dictat enim: vi determinationis voluntatis factae utendum iam esse ratione ad quaerenda media. Nec hoc contrarium est sententiae divi Thomae, ut patet ex iis, quae hic a. 3 ad 3 habet: „Ad tertium dicendum, quod, sicut actus voluntatis utentis ratione ad imperandum praecedit ipsum imperium: ita etiam potest dici, quod et istum usum voluntatis praecedit aliquod imperium rationis, eo quod actus harum potentiarum supra se ipsos invicem reflectuntur." Cf. etiam *S. Thom.* hic q. 16, a. 4.

416. Verum, si ita est, *dices:* Quid igitur ibidem a. 3 ad 1 affirmat post mediorum demum electionem consequi imperium. Qui duo haec inter se apte componuntur? *Respondetur* haec facile inter se componi, modo attendatur communis ratio loquendi, quae sine dubio in ipsa natura rerum fundamentum habet. Etenim imperium generatim secundum communem usum loquendi multo magis pertinet ad ordinem exsecutionis eorum, quae decreta sunt, quam ad ipsum ordinem intentionis. Quod maxime palam est in ordine politico, ubi imperium maxime propria ratione usu venit et ad cuius analogiam imperium monasticum rationis appellatur. Nam quamquam etiam in ordine politico locum non habet consilium de lege ferenda sine aliquo principis imperio, quo consiliarii convocantur et deliberationes miscent, tamen nequaquam haec iussio principis convocantis consiliarios simpliciter imperium vocatur. Sed quae consilio absoluto locum habet intimatio et promulgatio eorum, quae decreta et sancita sunt, ea demum imperii simpliciter nomen sortitur. Ad huius igitur rei analogiam etiam in privato homine et singulari illud rationis dictamen, quod tandem consilium et electionem mediorum consequitur, magis proprie imperium vocatur, non dictamen illud, quod praecedit consilium et electionem et vi cuius locum habet consilium et electio. Et haec omnia ad mentem divi Thomae esse intelleges, si legeris hic q. 17, a. 3 in corp. et ad 3, et q. 16, a. 4 in corp. et ad 3. Cf. etiam *Tanner* l. c. n. 68, qui tamen in explicatione huius usus a nobis dissentit. Sed tota haec explicatio, ut dixi, evidenter ad mentem divi Thomae est, licet Gonet opinetur contrarium in suo Clypeo disp. 11, a. 4, n. 93 sqq. Fatetur tamen plures sibi vel ex ipsis Thomistis adversari.

ARTICULUS SECUNDUS.

DE ACTIBUS IMPERATIS.

417. Esse omnino actus in nobis, qui merito imperati vocantur, et ex superioribus patet et nemo prudens id ambigit. Constat enim ipsum hoc cotidiano usu et experientia. Operamur enim multa, quia ea operari apud nos statuimus, decrevimus. Quaeritur autem, quaenam facultates et quibusnam eae in actibus imperio voluntatis et rationis subsint.

Quaestio prima.

Quid de actibus imperatis voluntatis et rationis statuendum.

Dico 1°: Certum est ipsam sibi voluntatem posse actus stricte loquendo imperare.

Ostendimus hoc sic esse contra Vasquez supra n. 374 in nota. Vide argumenta ibi allata. Testimonium quoddam S. Augustini addamus. Hic in Confessionum l. 8, c. 9: „Imperat", inquit, animus, ut moveatur manus; et tanta facilitas, ut vix a servitio discernatur imperium. *Imperat animus, ut velit animus, nec alter est;* nec tamen facit. *Unde hoc monstrum?* Imperat, inquam, ut velit, qui non imperaret, nisi vellet, et non fit, quod imperat. *Sed non ex toto vult; non ergo ex toto imperat.* Nam in tantum imperat, in quantum vult, et in tantum non fit, quod imperat, in quantum non vult." Docet luculenter S. Doctor his verbis, quod non obsequitur saepe animus atque voluntas ipsi sibi imperanti, id in defectum ipsius voluntatis et imperii eius referendum esse; quoniam scil. imperfecte et inefficaciter vult atque imperet. Si enim animus robuste et efficaciter vellet, quod sane potest, et ita imperaret animus animo, obsequeretur, non solum ut manus, quae ad imperium voluntatis statim movetur, sed propter perfectam identitatem subiecti etiam perfectius et promptius. Quod nisi sic esset, animus auctore S. Augustino

aliquod monstrum esset. Non potest efficacius tradi animum et voluntatem in se suosque actus perfecto uti imperio [1].

418. *Dico 2°:* Quicumque *actus rationis* cognoscitur iudicative ut nobis conveniens et utilis, is potest, dummodo necessaria principia cognitionis adsint a voluntate quoad exercitium efficaciter imperari. Quod vero ad specificationem actuum rationis attinet, dicendum nec simplices rerum apprehensiones nec iudicia evidentia sub eo respectu subesse ulli voluntatis nostrae imperio; ipsi vero quoad specificationem subesse ea omnino iudicia, quae quidem evidentia non sunt, habent tamen aliquam speciem veritatis, idque quod ad eorum aut affirmationem aut non-affirmationem attinet semper, interdum etiam quoad simultaneam potestatem ea aut affirmandi aut negandi.

Pars I huius assertionis ex alias disputatis evidens est. Constat enim datam esse nobis voluntatem ut facultatem, qua omne hominis bonum promoveamus et procuremus. Ipsi igitur oportet subiectas esse singulas hominis facultates quoad

---

[1] *Quaeres:* quo genere causalitatis atque influxus voluntas sibi actus imperet eosque in se ipsa causet. *Respondeo* ex sententia divi Thomae: imperium monasticum, quatenus confunditur et identificatur cum actu electionis completo et minus proprie imperium dicitur, determinat voluntatem ad usum activum per modum causae formalis. Nam hoc electionis actu posito fieri non potest, ut, *quae vi huius actus dispositio actualis voluntatis est,* haec ipsa non eliciat actum, qui dicitur usus activus, dummodo imperium rationis ad electionem completam accesserit et voluntati praefulgeat. — Ipsum porro hoc imperium rationis voluntatem ad eundem usum activum movet per modum causae finalis, prout id in superioribus explicatum est. — Si quaesieris, quomodo iam porro usus activus voluntatis inducat eius usum passivum, qui quidem ipse actus voluntatis imperatus est, respondetur usum voluntatis activum videri eius usum passivum suppositis supponendis rursus per modum causae formalis inducere. Nam habet se hic usus activus relate ad usum passivum eiusdem potentiae per modum cuiusdam praedeterminationis physicae. Ergo. Cf. supra n. 375. — In aliorum sententia, ubi ipse actus electionis completae est usus voluntatis activus simul et imperium, tantum hoc ultimum genus causae intervenire videtur. Ipse enim actus electionis completae inducit per sese, et quidem per modum causae formalis, usum passivum seu quasi passivum voluntatis, modo sufficiens huic cognitio ad actum eliciendum adsit.

usum, quatenus eo aliquod bonum homini conveniens vel utile convenienti modo[1] comparari potest. Oportet igitur, ut ipsi subsit etiam ratio seu humanus intellectus quoad exercitium actus, quatenus eius etiam actus idque praecipuo quodam modo homini hic et nunc convenire cognoscuntur. Quare duo saltem supponuntur, ut possit voluntas tale imperium circa actus rationis exercere: unum, sufficienter adesse principia actus, sine quibus exercitium talis actus rationis intrinsecus impossibile est; alterum, ut adsit iudicium rationis de actus convenientia vel utilitate.

Coroll. Ex his porro aliud aliquid sequitur, scil. prorsus repugnare, ut omnis actus, quem ratio exercet, sit imperatus. Nam qui supponuntur essentialiter actus rationis, ut primum iudicium huiusmodi, scil. de alicuius actus rationis convenientia, efformetur, prouti hoc ipsum etiam iudicium, ii voluntatis imperio certo nihil subsunt. — Est etiam alia limitatio, a priore tamen non adaequate distincta, statuenda. Sunt actus rationis, quorum adaequata principia nobis independenter ab omni usu voluntatis propriae sufficienter praesentia sunt et a quibus praesentibus actus rationis, etiam iudicia, omnino efficaciter dimanant. Talis erit certo aliquando visio beata in altera vita. Ubi primum enim eius principia, quae profecto a nostra voluntate nihil dependent, sufficienter nobis adsunt, ipsa adest visio, omnem usum voluntatis praevertens. Similiter ipse phantasiae influxus est modo saepe tam potens, ut intellectus a certis operationibus exercendis eo praesente omnino averti ne vi quidem voluntatis possit; et insuper frequenter simul accidit, ut neque sit in potestate voluntatis operationem ipsius phantasiae cohibere. Hos igitur omnes rationis actus nihil a rationis et voluntatis imperio dependere evidens est.

---

[1] Haec clausula additur propter vires vegetativas, quae fere in functionibus suis extra potestatem hominis constitutae sunt, quia earum sub voluntate subordinatio vitam intolerabilem et vix non impossibilem redderet, ut infra ostendetur.

419. *Partis II membrum primum* ex natura rei elucet. Etenim saepe quidem a nobis dependet, velimusne uti intellectu specie alicuius obiecti informato, annon velimus eo ita informato uti. At quoties eo ut tali specie informato utimur, in potestate nostra non est, ut obiectum aliter, quam fit nobis, repraesentetur. Hoc enim natura speciei secum fert. Ergo. — *Alterum etiam membrum* ob similem rationem est admittendum. In potestate voluntatis saepe sane positum est, exhibeaturne nobis evidens alicuius propositionis veritas, annon exhibeatur. Potest enim voluntas saepe aut provocare aut impedire praevios actus intellectus, scil. comparativam apprehensionem duorum terminorum; his tamen actibus positis veritas rei saepe non potest menti non innotescere. — Nihil etiam potest voluntas impedire, quominus intellectus, quippe quae potentia necessaria sit, in obiectum suum perfecto assensu feratur, ubi primum ei modo omnino perfecto, i. e. evidenter, innotuit, seu ubi sine ulla prorsus caligine vel obscuritate percipitur identitas subiectum inter et praedicatum. — Et profecto, ut voluntas intellectum in tali rerum condicione ab assensu perfecto praestando posset arcere, opus esset, ut voluntas posset uti intellectu non solum convenienter et accommodate ad ipsius naturam, sed posset etiam eius naturam et conaturalem eius operandi modum intrinsecus immutare atque invertere. Hoc autem nequaquam potest. Cf. *Kleutgen,* Theol. der Vorzeit tom. IV, tract. 4, n. 215 sqq. *S. Thom.* hic q. 17, a. 6.

420. *Tertium membrum* de iudiciis rebusque non evidentibus agit, quae tamen habeant quandam saltem speciem vel apparentiam veritatis. Iam affirmatur haec iudicia quoad specificationem actus subesse imperio voluntatis, i. e. possumus ipsa voluntate movente et iubente aut affirmare aut non affirmare aut etiam negare, dummodo tamen in hoc ultimo casu quaedam momenta rationis adsint, quae suadent eorum falsitatem. Nam pro qua parte nulla ne apparens quidem ratio habetur, in eam partem mens nec affirmando nec negando

procedere potest. Deest enim omnino obiectum formale mentis vel intellectus. Oportet autem insuper, ut hic usus voluntatis et rationis locum habere possit, cum hac vel affirmatione vel negatione aliquid nobis commodum bonumve apparere coniunctum; quoniam, ut saepe iam dictum est, haec generalis condicio voluntatis est, ut possit quicquam operari. Iam si ita hoc membrum explicatur, vix non est per se evidens. Etenim obiectum ex suppositione quadam saltem apparentia veri utitur. Ergo non est plane ab obiecto formali intellectus alienum. Neque tamen in casu obiectum formale intellectus tali modo praesto est obiecto materiali, ut intellectum ineluctabiliter in ipsum rapiat. Innotescit enim tantum subobscure eius veritas. Unde non abest necessario omnis prorsus suspicio falsi; immo potest obiectum admixtam habere quandam positivam speciem falsi. Quare veritas etsi adest, quoniam non perfecte apparet, non potest perfecte et ineluctabiliter vim suam erga intellectum exercere. Quod cum ita sit, nihil quidem repugnat, ut intellectus in talibus circumstantiis obiecto assentiatur, attamen se ipso ad assentiendum non determinatur [1]. Oportet igitur moveatur aliunde. Iam hoc considera, saepenumero rerum circumstantias tales esse, ut maximi pro vita recte instituenda momenti, immo morali officio prorsus necessarium sit, ut determinato nos modo circa obiecta quaedam subobscure proposita habeamus, suspensis vero nobis esse iam nequaquam liceat. Oportet igitur voluntati, cuius est hominis

[1] Hoc tamen ipsum dubitant quidam recentiores. Cf. apud *Pallavicini*, De actib. hum. disp. 8, q. 6, a. 4, n. 8. Putant illi intellectum, ut in partem probabiliorem tendat, non indigere imperio, sed hoc se ipso facere, dummodo ne imperio et prohibitione voluntatis a tali tendentia arceatur. Sed hoc videtur minus vere dici. Nam quando aliqua potentia ex natura sua ad aliquid agendum iam determinata est, ut alia potentia possit hunc actum etiam cohibere, opus esset hanc alteram potentiam posse intrinsecus mutare naturalem tendendi modum prioris potentiae. Tantae autem voluntas potestatis circa intellectum manifesto non est. Ergo quod voluntas potest omnem assensum in re subobscura cohibere, signum est intellectum ad eum non esse de se sufficienter determinatum, sed esse determinandum.

bonum universum procurare potentiasque hominis movere, quae huic bono inservire possunt et debent, inesse virtutem, qua intellectum quoque in huiusmodi circumstantiis in alterutram partem vertere ac determinare possit aut affirmando aut negando. At quoniam voluntas libera potentia est, potest etiam intellectum in iisdem circumstantiis ab assensu ponendo prohibere; immo saepe etiam potest eum in contrariam partem agere. Constat igitur voluntatem posse intellectum in dictis circumstantiis quoad specificationem actus movere, seu quod re idem est, voluntatem posse in dictis circumstantiis specificationem actus intellectus imperare. Atque haec ita esse experientia comprobatur. Nam et in opinione et actu fidei efformandis ita agimus. Haec et in logica et in tractatu de fide divina uberius explicantur. Cf. *S. Thom.* 2, 2, q. 1, a. 4; De verit. q. 14, a. 1.

Quaestio secunda.

Quid sit de actibus imperatis inferioris appetitus sentiendum.

421. *Dico 3°:* I. Voluntas et ratio *appetitui inferiori* actum imperare nequit, nisi obiectum eius a sensu interno vel a cogitativa exhibetur percipiturque ut aliquo tandem modo subiecto bonum aut malum sub forma sensibili. — II. Quamdiu vero res aliqua in iudicio sensus versatur ut aut aliquo modo subiecto iucunda aut iniucunda, proficua aut nociva (sub forma sensibili), ita quidem, ut nulla ipsi apprehensio sensus contraria aequipollens opponatur, fieri non potest, ut voluntas perfecte omnem motum appetitus inferioris erga eam rem comprimat vel cohibeat. — Quoniam vero III. saepe in potestate nostra situm est iudicium sensus omnino tollere, semper vero apud nos est contrariam quandam rei apprehensionem in sensu saltem indirecte causare, ideo IV. etiam frequenter apud nos est motum appetitus inferioris erga aliquam rem omnino supprimere, semper vero possumus eius vim mitigare; unde V. possumus etiam appetitum inferiorem imperio voluntatis necessitare, ut ipse absolute in aliquid tendat, quod sibi relictus

omnino fugeret, atque fugiat absolute aliquid, in quod, quantum est ex se, tenderet.

Quanta haec propositio momenti sit pro moribus recte componendis, ne ex una parte plus ab hominibus postulemus, quam praestare in cohibendo appetitu inferiore possunt, ex altera vero parte parum, id per se liquet.

422. *Ratio primi membri* est, quoniam etiam inferior appetitus moveri nullo pacto potest in aliquid, quod plane a se et suo obiecto formali alienum est. Atqui tantummodo id, quod a sensu interno vel a cogitativa exhibetur percipiturque ut aliquo tandem modo subiecto bonum aut malum sub forma sensibili, est appetitui inferiori aliquo modo propinquum et affine. Ergo.

423. *Ratio alterius membri* est haec. Inferior appetitus est facultas vitalis necessario operans. Unde praesente sibi sufficienter obiecto suo natura ipsa sua ab intrinseco et necessario in ipsum movetur et fertur. Nec voluntas potest imperio volitioneque sua motum appetitus inferioris in casu proposito plene ac perfecte impedire ipsumque exstinguere. Nam est quidem voluntatis intra certos limites cohibere appetitum inferiorem, ne omnino praevaleat atque totum secum suppositum rapiat; ad hoc enim ipsa data est homini, ut sit principium in homine dominans; at virtutis tantae non est, ut appetitum inferiorem intrinsecus in ipsius proprio modo tendendi immutare et invertere possit. Quomodo autem ipsum intra certos limites possit cohibere, infra dicam.

Dices: videri ea, quae modo dicta sunt, pugnare cum iis, quae in assertione praecedenti sunt affirmata. Affirmavimus ibi voluntatem posse intellectum determinare efficaciter ad assensum eius, quod evidens non est, dummodo sit aliqua veri specie donatum seu saltem verisimile. Ergo a pari hic dicendum: cum voluntas non minus valeat in appetitum inferiorem quam in rationem, posse eam etiam efficaciter appetitum inferiorem determinare, ut in aliquid absolute feratur, ad quod de se minus afficitur, modo tale sit, ut saltem aliquo sub

respectu ipsi conveniens appareat. *Respondetur* totum hoc concedi, immo ipsum in quinto membro a nobis affirmari; neque tamen id modo dictis ullo modo adversatur. Elucebit hoc ipsum, quando paucis accuratius consideraverimus, quid voluntas in determinando intellectu ad assensum rei non evidentis efficere valeat. Itaque quemadmodum voluntas, licet in condicionibus datis assensum quendam intellectus efficere possit, tamen non potest efficere, ut intellectus prorsus firmiter, i. e. sine ulla prorsus formidine errandi, et certo adhaereat ei contradictionis parti, pro qua stant quaedam quidem rationes, quamdiu alteri parti contradictionis alia rationis momenta non prorsus spernenda praesto sunt, ita neque hoc voluntas imperio suo atque volitione efficere potest, ut omnis motus appetitus inferioris plane conquiescat, nisi hoc possit efficere, ut sensus internus obiectum repraesentet ita, ut, quae inferiorem appetitum ad obiectum trahunt momenta, aut plane dispareant aut momentis, quae repellunt ab ipso, saltem quasi perimantur et in sua virtute movendi eleventur. Hoc si vi voluntatis fieri potest, sane in voluntatis potestate indirecte positum est omnem motum appetitus inferioris in rem omnino compescere; aliter si res se habet, voluntas id non potest. De hoc indirecto modo tollendi vel saltem moderandi affectus inferioris appetitus in tertio membro huius assertionis iam agetur.

424. *In prima parte tertii membri* huius assertionis affirmatur posse saepe voluntatem iudicium quoddam sensus interioris, imaginationis vel cogitativae, prorsus a nobis tollere. Hoc quidem non potest fieri directo imperio vel volitione, quasi nimirum, manente in sensu interno eadem prorsus repraesentatione obiecti, efficaciter velle possimus, ut sensus internus nihilominus aliter de ipso suo modo iudicet. Id est enim aliquid impossibile et repugnans in se a sensu postulare. Etenim iudicium sensus interni aliud nihil est quam ipsa *obiecti concreta in sensu interno repraesentatio, quatenus exhibet aliquid, ut est aut aliquo modo subiecto secundum sensum iucundum aut iniucundum, proficuum aut nocivum.* Unde palam est

manente in sensu interiore eadem ex omni parte obiecti repraesentatione idem de ipso in sensu manere iudicium, nec aliter fieri posse. At saepe externi sensus in causa sunt eorumque exercitium, cur obiectum affectum inferiorem sollicitans in interiore sensu omnino repraesentative adsit. Cohibito igitur usu sensuum externorum circa illud obiectum, cohibetur saepe etiam iudicium sensus interioris de illo obiecto cessatque eo ipso illius obiecti sollicitatio.

Possumus autem sensibus externis fere uti pro arbitratu nostro. Ergo hac via in potestate voluntatis saepe constitutum est iudicium sensus interni de aliquo obiecto atque adeo etiam sollicitationem et titillationem appetitus inferioris in tale obiectum tollere. Unde habes ulterius, cur ascetae, immo ipsae SS. Litterae adeo urgeant custodiam et refrenationem sensuum[1]. Refrenatis enim sensibus externis a periculosis obiectis saepe impeditur iudicium sensus interni de eorum suavitate et commodo, atque adeo impeditur appetitus inferioris irritatio et inflammatio. — Idem sane possumus efficere, quoties omnino libere in nobis excitavimus repraesentationem quandam phantasiae de aliquo obiecto. Quemadmodum libere eam excitavimus, ita fere libere possumus eam supprimere, quamvis non raro maiore cum difficultate.

425. At licet saepe hoc modo iudicium sensus interioris de aliquo obiecto eiusque nobiscum convenientia voluntate impediri possit, neque tamen id semper fieri potest. Nam non raro obiectum est aliquid, quod corpori nostro realiter praesens inest vel adest quodque auferre vel removere non valemus; saepe etiam phantasiae imagines humoribus aliisve in corpore exsistentibus momentis, quae nervos vexant aut titillant, aut etiam a spiritu bono vel malo excitantur. Causae autem hae nihil imperio voluntatis per se subiciuntur. Unde neque effectus harum causarum imperio voluntatis impediri per se potest. Cf. 1, 2, q. 17, a. 7 ad 1 et 2 et in corp.

[1] Cf. Job 31, 1.

426. Potest tamen *aliis viis* voluntas virtutem iudicii sensus interioris de aliquo obiecto sensibili eiusque bonitate fere infringere vel saltem mitigare. Etenim frequenter apud ipsum est attentionem mentis et etiam imaginationem adeo figere et occupare *in aliis rebus contemplandis* et considerandis, ut sensus internus defectu virtutis animae influentis — finita enim est virtus animae — a priore obiecto sensibili considerando aut omnino avocetur aut, etsi illius obiecti aliqua consideratio in sensu adhuc remanet, ipsa tamen, aut multum attenuatur aut etiam, quod non repugnat, infra sphaeram conscientiae delabatur. Unde sollicitatio obiecti hoc indirecto modo aut omnino tollitur per voluntatem aut saltem multum mitigatur. Cf. *Suarez* hic disp. 10, sect. 2, n. 3 et 4. — Qua cum re intime conectitur illud, quod S. Thomas 1, q. 81, a. 3 habet, et quo, si nostri compotes sumus, semper influxus iudicii sensus ad appetitum commovendum saltem moderari a nobis potest, interdum plane impediri. Et in hac consideratione continetur nova *probatio alterius partis huius membri.*

427. Etenim potest voluntas adhibere intellectum *ut cogitans de ipsa illa re,* quae sensu repraesentatur, *iudicium sensus de ea reformet et corrigat.* Atque haec sensus interioris vel cogitativae virtutis in homine correctio eo ipso locum habet, quod mens vel *ratio in obiecto proposito alia quam sensus percipere potest momenta,* quae obiectum minus appetibile reddunt. Ea mens iussa a voluntate inquirit, detegit, contemplatur. Atque sic, quae est omnium vitalium facultatum in eadem anima radicatio et inter se in agendo sympathia, efficitur, ut, quoties mens et ratio formant de obiecto particulari minus ei favens iudicium intellectuale, etiam in sensu minus favens repraesentatio analoga continuo excitetur atque resultet. Audi de hac re S. Thomam l. c.: „Respondeo dicendum, quod irascibilis et concupiscibilis — itaque totus inferior hominis appetitus — oboediunt superiori parti, in qua est intellectus sive ratio et voluntas dupliciter. Uno modo quidem, quantum ad rationem, alio vero modo, quantum ad voluntatem. Rationi quidem oboediunt

quantum ad ipsos suos actus. Cuius ratio est, quia appetitus sensitivus in aliis quidem animalibus natus est moveri ab aestimativa virtute. Sicut ovis aestimans lupum inimicum timet. *Loco autem aestimativae virtutis est in homine, ut supra dictum est, vis cogitativa,* quae dicitur a quibusdam ratio particularis, eo quod est collativa intentionum individualium. *Unde ab ea natus est moveri in homine appetitus sensitivus. Ipsa autem ratio particularis nata est moveri et dirigi in homine secundum rationem universalem.* Unde in syllogisticis ex universalibus propositionibus concluduntur conclusiones singulares. Et ideo patet, quod ratio universalis imperat appetitui sensitivo, qui distinguitur per concupiscibilem et irascibilem. Et hic appetitus est ei oboediens. Et quia deducere universalia principia in conclusiones singulares non est opus simplicis intellectus, sed rationis, ideo irascibilis et concupiscibilis magis dicuntur oboedire rationi quam intellectui. *Hoc etiam quilibet experiri potest in se ipso. Applicando enim aliquas universales considerationes mitigatur ira aut timor aut aliquid huiusmodi vel etiam instigatur.*" Cf. De verit. q. 25, a. 4 in corp. et ad 4, ubi haec: „Ad quartum dicendum, quod appetitiva inferior non naturaliter tendit in rem aliam [scil. diversam ab appetibili proprio], nisi postquam proponitur sibi sub ratione proprii obiecti, ut ex dictis (art. 1 huius quaestionis) patet. *Unde cum in potestate rationis sit sub diversis rationibus unam et eandem rem proponere, utpote cibum aliquem ut delectabilem et ut mortiferum, potest in diversa ratio sensualitatem movere.*"

Unde iam probatum est *quartum membrum,* quo affirmabatur frequenter apud nos esse motus inferioris appetitus erga aliquam rem omnino supprimere, semper vero eorum vim mitigare. Secundum exposita voluntas sane indirecte id praestare potest [1].

[1] Ad rem Card. Pallavicini in 1, 2, tom. I, disp. 8, q. 6, a. 3, n. 6: „Propterea possumus ex virtute valde compescere et moderari passiones inordinatas appetitus sensitivi; possumus enim habere talem amorem ad

428. *Quinto loco* assertum est posse voluntatem efficere imperio et volitione sua directa, ut appetitus inferior iam absolute et efficaciter tendat in id, quod sibi relictus prorsus fugeret, et vice versa absolute fugiat id, in quod per se solum efficaciter tenderet.

Prob. 1°. Aggredimur saepe de facto, scil. quoties id nobis bonum et conveniens esse videtur idque efficaciter volumus, res atque operationes externas, a quibus appetitus inferior de se maxime fugit, et vicissim coërcemus de facto nos volitione efficaci ab obiectis et operationibus externis exercendis, quarum exercitium inferiori appetitui maxime de se placet quibusque de se inhiat. Iam vero huiusmodi externas operationes seu potius operationes circa res externas exercere non valemus nisi nervis motoribus, et nisi nobis in his actionibus exercendis praelucent et dirigunt sensus externus et internus, qui sensibiles qualitates obiecti externi nobis exhibent. Quod si secus esset, quomodo apte circa obiectum externum versari possemus? Correspondet autem nervis motoribus ut principio proxime exsecutivo, et sensui interno ut principio suo modo motus externos dirigenti appetitus sensitivus et inferior ut principium proxime movens. Unde videmur nobis iure concludere in externis illis operationibus peragendis principium proxime movens esse inferiorem appetitum. Quoniam vero in hypothesi hic non simpliciter se ipso sese ad operationes eas exercendas movet, quin immo ipse per se ab iis fugit, satis videtur constare ipsi hanc tendentiam absolutam atque efficacem ad eas operationes obeundas resque illas appetendas aliunde, i. e. a voluntate, provenire. Aut a quo alio fonte ei provenit?

---

bonum honestum, ut appetitus sentitivus invitamento laetitiae, quae sibi ex redundantia resultaret ab uno, et horrore tristitiae, quae sibi ex redundantia resultaret ab altero, aversetur hoc secundum et amet illud primum non obstante voluptate sensibili, quam acquireret ex prosecutione illius et dolore sensibili, in quem incidit ex prosecutione huius. Paulatim vero ita confirmantur illae species, quae repraesentant alterum ut bonum, alterum ut malum simpliciter, ut sine reflexione ad particulares effectus unius vel alterius formetur tale iudicium a potentia aestimativa."

Atque id 2° eo magis dicendum est, quoniam directa experientia constat posse voluntatem inferiori appetitui moderamen et coërcitionem directe inicere atque adhibere. Et nisi ita esset, appetitus hic saepe nos ad aliquid agendum abriperet, ad quod de facto minime abripimur. Quod si potest voluntas ita cohibendo in appetitum inferiorem directe influere, concludere iure videmur ipsam posse ei etiam positivum influxum, efficaciter impellendo, adhibere.

Ac profecto 3° membra externa proxime nervis moventur motoribus. Porro nervi motores, anatomia et physiologia testibus, proxime cerebro subduntur. Unde voluntas externa membra non movet nisi mediante cerebro. Cerebrum autem simul est organum sensus interni et organum appetitus inferioris. Quare recte concludimus, quoties voluntate movemur ad externas actiones vel operationes, maxime a quibus sensitivus appetitus ipse per se refugit, id non fieri nisi quatenus in ipso hoc inferiore appetitu absoluta et efficax tendentia actualis in obiectum actionesque externas a voluntate excitata fuerit, utut ipse secundum se ab eo refugit. Sane hoc fieri minime posset, nisi in ipso sensu interno aliqua de convenientia harum operationum apprehensio prius excitata esset. (Cf. 1^{um} membrum). At quoties mens iudicat aliquod obiectum externum externamque operationem nobis convenire, semper in sensu interno et phantasia analoga quaedam obiecti repraesentatio et perceptio ob sympathiam facultatum simul resultat. Quare ex parte necessariae et convenientis notitiae nihil deest, quominus absoluta tendentia in obiectum externum in appetitu inferiore a voluntate efficaciter excitari possit. — Videtur igitur et experientia et ex natura rerum satis constare: licet apud voluntatem minime sit omnem semper repugnantiam ab inferiore appetitu tollere, sed voluntate etiam reluctante saepe contrarius quidam motus naturalis in ipso remaneat — imperfectus is quidem et qui explicari potest voce „nollem“ —, tamen cum hac ipsa repugnantia simul componi posse, ut appetitus inferior voluntate iubente aliquod obiectum absolute

et efficaciter appetat atque amplectatur. Cuius oboedientiae effectum atque signum habemus, quoties de externis operationibus agitur, in ipso actuali motu et applicatione membrorum externorum ad obiectum sensibile, quod inferiori appetitui secundum se displicet, immo a quo ipse per se abhorret.

429. Atque cum his, quae modo diximus, apprime conveniunt ea, quae S. Thomas 1, q. 81, a. 3 in fine corp. exponit. „Voluntati", inquit, „etiam subiacet appetitus sensitivus quantum ad exsecutionem, quae fit per vim motivam. In aliis enim animalibus statim ad appetitum concupiscibilis et irascibilis sequitur motus: sicut ovis timens lupum statim fugit, quia non est in iis superior appetitus, qui repugnet. Sed homo non statim movetur secundum appetitum irascibilem et concupiscibilem, sed exspectat imperium voluntatis, quod est appetitus superior. In omnibus enim potentiis motivis ordinatis secundum movens non movet nisi virtute primi moventis. Unde appetitus inferior non sufficit movere, nisi appetitus superior consentiat. Et hoc est, quod Philosophus dicit in 3 de anima, quod appetitus superior movet appetitum inferiorem, sicut sphaera sphaeram." Et similiter De verit. q. 25, a. 4 in corp. haec exstant: „In viribus ordinatis ad invicem et conexis ita se habet, quod motus intensus in una earum et praecipue in superiori redundat in aliam. Unde cum motus voluntatis per electionem intenditur circa aliquid, irascibilis et concupiscibilis sequitur motum voluntatis; unde dicitur in 3 de anima, quod appetitus movet appetitum — superior scil. inferiorem —, sicut sphaera sphaeram in corporibus caelestibus." Praeterea ibidem: „Sicut in exercitu progredi ad bellum pendet ex imperio ducis, ita in nobis vis motiva non movet membra nisi ad imperium eius, quod in nobis principatur, i. e. rationis, qualiscumque [ceteroquin] motus fiat in inferioribus viribus. Unde ratio irascibilem et concupiscibilem reprimit, ne in actum exteriorem procedant; propter quod dicitur Gen. 4, 7: Subter te erit appetitus tuus."

430. ***Coroll.*** Voluntatis igitur imperio etiam membra externa corporis nostri, quando in normali et sana condicione sunt, et sine ulla quidem oppositione et resistentia *ex parte ipsorum,* moventur. Et hoc propterea, quia carent ut sic omni propria vitali tendentia in aliquid, qua possint reniti. Quoties autem quaedam in ipsis sanis resistentia nihilominus offenditur, ea ortum ducit negative a voluntate languide et inefficaciter volente atque appetitui inferiori languide imperante, positive ab ipso hoc inferiore appetitu reluctante; per ipsum enim imperium rationis et voluntatis ad vires proxime exsecutrices, i. e. ad nervos motorios pervenire oportet[1]. Unde recte ab *Aristotele* (1 Politic. c. 3) et a *S. Thoma* (1, q. 81, a. 3. ad 2; cf. hic q. 17, a. 7 in corp.) dictum est subesse quidem sensibilem appetitum appetitui rationali politico principatu et regali, membra vero externa subdi ipsi principatu despotico. Ille enim potest voluntati ob innatam propriam vitalem virtutem et tendentiam inefficaciter saltem reluctari; et huiusmodi est condicio civis et liberi erga regem, potest enim civis, utpote qui aliquid proprium habet, principi praecipienti aliquo saltem modo resistere; non potest vero id servus ut sic, qui ex condicione sua nihil proprium possidet, quo resistat. Cf. *Suarez* l. c. disp. 10, sect. 2, n. 6 sqq.

Quaestio tertia.

Actus animae vegetabilis num a voluntate imperari possint.

431. In art. 8 huius quaestionis 17 quaerit S. Thomas: *„Utrum actus animae vegetabilis (i. e. virtutis nutritivae et generativae) imperetur.“* Respondet negative. Cuius negationis ratio est haec. Actus proprii harum virtutum vi ipsius naturae in nobis eveniunt; effugiunt quoque per se et communiter, summo nostro commodo[2], conscientiam nostram.

[1] Habes in hac re novum argumentum voluntatem imperantem non immediate per se, sed medio appetitu membra movere. Si ipsa immediate per se moveret membra, resistentia haec non posset explicari.

[2] Hoc, inquam, summum quoddam nostrum commodum est. Si secus esset, si, quaecumque in intestinis nostris locum habent ac fiunt, per sese

Porro quod non venit in conscientiam nostram ut terminus a nobis prosequendus et producendus, sicut illud etiam, quod ipsius naturae vi in nobis peragitur atque est, non potest esse in potestate nostrae voluntatis. Ergo. *Prob. mai.* Proprii actus virtutis nutritivae ac generativae sunt, quod ad individuum attinet, digestio ciborum, sanguinis circulatio, corporis proprii sustentatio et augmentatio, et quae has functiones comitantur actiones vitae vegetativae, et quod attinet ad conservationem speciei, seminis atque foetus formatio. Hi autem omnes actus, quamdiu rite peraguntur in nobis, nihil sentiuntur, et omnes vi ipsius naturae eveniunt. Et profecto non ideo, quia volumus bene digerere cibum, bene eum aut omnino etiam eum digerimus; nec possumus volendo augere staturam, et sic de ceteris dicendum est[1].

432. Ne tamen de veritate maioris dubites, attende esse actus, qui primo quidem aspectu ad virtutem animae vegetabilis videntur pertinere, revera tamen nihil ad ipsam pertinent. Sic commotio partium corporis, quae operi generationis inserviunt, potest alicui videri semper verus actus et proprius potentiae generativae seu reproductivae ut sic esse. Neque tamen semper est. Provenit enim saepe ab aliis omnino causis. Modo est phantasiae et concupiscentiae opus, quatenus phantasia primum repraesentatione sua concupiscentiam excitat, qua excitata causatur in corpore passio correspondens copiosiorque affluxus sanguinis ad eas partes, unde consequitur commotio. Nam inter systema nerveum partis sensitivae et systema nerveum partis vegetativae insignis quaedam correspondentia et interactio usuvenit. Cf. ea, quae supra n. 297 de concupiscentia diximus. Alias illius commotionis origo est causa quaedam quasi mechanica, ipsum

---

a nobis perciperentur: hae plane infimae operationes ita absorberent attentionem et conscientiam nostram, ut pro maioribus rebus et occupationibus vix quicquam virtutis reliquum esset. Et profecto si modo condiciones et affectiones corporis hominem hypochondricum vix non totum detinent, quid fieret de toto humano genere, si in huiusmodi perceptionibus et observationibus continenter occuparemur? — Ceterum etiam propterea has operationes subductas esse oportuit libertati nostrae, quia fundamentales actus sunt pro vita ipsa individuali et speciei conservanda. Fundamentum autem omne alicuius rei firmum debet esse, et quantum fieri potest, immobile.

[1] In quosdam tamen actus vitae vegetativae, v. g. in respirationem, certum quendam influxum libere exercere valemus. Nec parvi id pro nobis momenti est, inter alia v. g. ut recte pronuntiare possimus.

scil. semen. Id intra corpus dilitescens nervos saepe irritat huic commotioni inservientes. Interdum causa extrinseca eam commotionem provocat attactu irritante. Nonnumquam verum morbida quaedam nervorum superexcitatio origo et causa huius commotionis exsistit. Patet non omnes has causas ad virtutem generativam per se pertinere. Ex hac igitur re, quod in potestate voluntatis revera est plures ex his causis, primam, inquam, et tertiam, aut omnino aut maximam partem applicare aut etiam coërcere et compescere, male inferres virtutem generativam ut sic subesse voluntati. — Similiter nec applicatio harum partium ad correspondentem sibi debitamque materiam opus est virtutis vegetalis, sed virtutis motricis in nobis, concupiscentiae, inquam, et voluntatis. Cf. *S. Thom.* hic a. 8 ad 3, et a. 9 ad 3.

Quaestio quarta.

De habitudine inter actum imperantem et actum imperatum.

433. *Dico 4°:* Actus imperatus et actus imperans licet physice duo actus sint, immo saepe specie inter se differant, moraliter tamen se habent per modum actus unius; in quo actus imperatus rationem materiae, actus vero imperans rationem formae extrinsecae induit. Haec omnia ex iis liquent, quae supra n. 23 disputavimus. Cf. hic *S. Thom.* q. 17, a. 4.

Nota 1°: Actum imperantem, qui est quasi forma actus imperati et *qui ipsi dat accidentalem moralitatem,* non esse illum *„rationis“* actum, quem supra cum S. Thoma magis proprie imperium appellavimus, sed illum ipsum voluntatis actum, a quo illud rationis imperium, si adest, proficiscitur et a quo omnis actus imperatus ut a sua radice dependet. Patet hoc satis per se. Nam omnis moralitas a voluntate tandem provenit.

Nota 2°: „Quando quis imperat alteri et ille ex imperio facit aliquid, illud opus comparari ad duplicem actum imperantem et cum utroque unum censeri in genere moris; ut patet, cum quis dat eleemosynam per famulum. Illa enim eleemosynae largitio, quatenus procedit a voluntate domini, constituit unum actum cum illa voluntate, a qua morali modo informatur; ut vero procedit a voluntate famuli, est etiam unus numero actus cum illius voluntate. Etsi enim famulus se habet ut instrumentum domini, tamen est instrumentum

sua ratione et voluntate praeditum. Hinc fieri potest, ut idem actus exterior sit bonus et malus, quatenus diversis actibus voluntatis, a quibus procedit, informatur" (ita *Lessius* hic a. 4). Sic v. g. si dominus mera vanitate ducitur in illa eleemosyna danda, subditus vero in sua actione oboedientia, huius opus bonum est et meritorium, illius vero malum et demeritorium.

ARTICULUS TERTIUS.

DE FRUITIONE (1, 2, q. 11).

434. De omnibus iis voluntatis actibus dictum est, qui aut versantur circa ipsum finem aut qui referuntur in finem, quatenus tamen nondum acquisitus est finis. Iam dicendum est de eo voluntatis actu, qui elicitur fine iam obtento ut sic. Hic actus vocatur fruitio.

§ 1.

Sitne frui actus appetitus et quinam actus appetitus sit (S. Thom. hic a. 1 et 2).

Opinatur *Dominicus Soto* In 4, dist. 49, q. 2, a. 4, fruitionem beatorum esse ipsam consecutionem obiecti beatificantis. Quare cum haec consecutio sita sit in visione intuitiva Dei, statuit *fruitionem hunc ipsum actum intellectus esse;* pertinere tamen fruitionem ad voluntatem per modum obiecti et etiam *per modum actionis causantis in voluntate passionem seu quasi passionem gaudii.* Pro hac sententia locum quendam apud Gennadium (De moribus eccl. c. 3) affert: „Quid est frui, nisi apud te habere, quod diligis?" — Laudat etiam illud argumentum, quod sibi S. Thomas in hac quaestione in articulo primo primo loco opposuit. „Frui", inquit, „nihil aliud esse videtur, quam fructum capere. Sed fructum humanae vitae, quae est beatitudo, capit intellectus. Ergo." — *Scotus* (1, dist. 1, q. 3), aliquo dicto S. Augustini (De doctrina christ. l. 1, c. 4) permotus, *fruitionem* statuit *consistere in actu amoris.* Dixerat

enim Augustinus: „Frui est amore inhaerere alicui rei propter se ipsam.“ — *S. Bonaventura* (l. 1, dist. 1, a. 1, q. 4) opinatus est posse utrumque dici, *et solum amorem et amorem simul cum delectatione esse fruitionem.* — Divus *Thomas* vero cum communissima omnino sententia definit fruitionem ut sic esse 1° *actum elicitum appetitus;* 2° *ipsam* in sua propria et perfecta ratione non *convenire* nisi appetitui intellectivo seu *voluntati;* 3° eam non amorem, sed *affectum delectationis esse, quem amans in fine et de fine acquisito habet* (cf. hic q. 4, a. 3 in corp. et q. 11, a. 1. 2. 3). Saepe quidem pro voce delectationis usurpat S. Thomas in hac materia vocem quietis; eam tamen debemus intellegere non formaliter — sic enim non significat actum et multo minus vitalem actum —, sed debemus eam pro tali affectu significando accipere, quo elicito nihil est ultra, quod quaeramus, sed quo elicito plane contenti conquiescimus. Cf. *S. Thom.* 1, 2, q. 31, a. 1 ad 2; ibid. q. 4, a. 1 et 2 etc.

435. *Et quod ad primum et tertium punctum doctrinae S. Thomae attinet, fruitionem actum appetitus, et in specie, actum delectationis et gaudii esse:* S. Thomas affert pro hac veritate argumentum ab etymologia vocis petitum. Vox fruendi, ait, derivatur manifesto a voce fructus. [Dicamus potius vox fruendi cohaeret satis manifesto cum voce fructus.] Fructus autem dicitur id, quod est in arbore ultimum et quod cum quadam suavitate percipitur. „Unde fruitio pertinere videtur ad amorem vel delectationem, quam aliquis habet de ultimo exspectato, quod est finis; finis autem et bonum est obiectum appetitivae potentiae. Unde manifestum est, quod fruitio est actus appetitivae potentiae.“ Haec ille. Primam tamen conclusionem: „Unde fruitio“ etc., quam S. Thomas disiunctive posuit, licet etiam simpliciter sine disiunctione enuntiare sic, ut ille appetitus actus fruitio dicatur, qui sit delectatio vel gaudium. Hoc enim reapse est illius *ultimi* boni mentis humanae, visionis beatae, cum suavitate perceptio. Sed S. Doctor eo modo conclusionem posuit, quo de facto eam

enuntiavit, 1° ut ostenderet fruitionem sine amore esse non posse, licet formaliter amor non sit; et 2° quia in hoc primo articulo ipsi praecipue hoc incumbebat, ut ostenderet fruitionem appetitus actum formaliter et elicitive esse, non alterius facultatis.

436. Ceterum dubium nullum est, quin *ad fruitionem* alicuius obiecti *tria momenta concurrant: obiecti amor, obiecti amati praesentia atque possessio, delectatio denique capta in obiecto et de obiecto amato atque possesso.* Neque enim amor sine possessione, neque possessio sine amore ad fruitionem sufficit, neque si utrumque hoc simul adest, adest iam obiecti fruitio, sed gaudium vel delectationem oportet accedere, ut recte dicamur obiecto frui. Haec singula ostendam.

437. Et adesse debere amorem obiecti, ut ipso possimus frui, palam est. Nam quod quis non amat, circa id aut plane indifferens est aut odit ipsum. Circa obiectum autem, quo fruimur, neque indifferentes sumus neque ipsum odimus. Unde simul patet nec possessionem obiecti sine amore posse esse eius fruitionem. — Sed vice versa obiecti etiam praesentia et possessio ad fruitionem eius est necessaria. Absens enim bonum ut tale amare et desiderare possumus, frui non possumus. Neve dicas ipsum per se amorem obiecti sufficere, ut dicamur frui obiecto. Esse enim amorem per se suavem et dulcem. At quamvis ita fortasse sit[1], nihilominus 1° nemo facile confundet hanc, quae est forte in amando ut sic, dulcedinem imperfectam cum perfecta et speciali illa dulcedine, quae adest, quando obiecto amato fruimur. 2° Quoniam amor simplex est primus et maxime fundamentalis affectus circa bonum, non potest esse illud, quo ultimo motus prosecutivus boni

[1] Verius tamen dixeris actum amoris dulcem et iucundum esse tantum obiective, non formaliter, quasi ipse actus amoris intrinsecus et entitative aliquam delectationem dicat. Sed quoniam ipse per sese amor praesens quoddam animi bonum est, quod propterea etiam se ipso exercite amatur, ideo quandam delectationem per se affert nosque eam de ipso praesenti capimus. Cf. *S. Thom.* 1, 2, q. 31, a. 5 in principio corporis articuli.

plane consummatur et absolvitur. 3° Idem evidenter ostenditur a contrario. Si amor per se esset obiecti amati fruitio, odium esset per se de obiecto, quod odio habetur, tristitia. At ita non est. Nam odio prosequuntur Deus et beati peccatum, neque tamen ullo modo de eo tristantur. Ergo. Cf. *Suarez* hic tract. 2, disp. 7, sect. 3, n. 2.

438. Nec utrumque si simul adest, amor et possessio obiecti, id per sese iam est obiecti fruitio. Est quidem verum, hoc utrumque si adsit, non posse nos carere illa quiete animi atque dulcedine vitali in obiecto et de obiecto, quam fruitionem appellamus. At hoc alterutrum tantum demonstrat aut esse utrumque simul iam ipsam formalem fruitionem obiecti aut eius causam adaequatam et necessariam. Atque hoc posterius omnino dicendum est. Nam saepe in possessionem rei amatae venimus usu membrorum externorum, manuum, brachiorum, aurium etc. Obiecti autem amati sive per manus sive per oculos sive per aures etc. apprehensio certo non ille vitalis motus nec illa vitalis et immanens suavitas est, quam delectationem vel gaudium vel fruitionem appellamus. Oportet igitur dicere fruitionem esse vitalem motum et actum, qui suppositis obiecti amore et praesentia accommodaque possessione[1] ultimo in animo resultat, seu ipsam gaudium esse et delectationem de obiecto amato simul et possesso. Aut nisi hoc est, quid tandem aliud gaudium esse potest?

Unde recte Caietanus hic articulo 1°: „Cum dicimus: fruor cantu, id non significat, amo cantum, sed delectationem percipio de cantu. Nec cum dicitur: ‚Veni, fruamur concupitis [i. e. iam amatis ante atque desideratis] amplexibus‘ (Prov. c. 1), invitamur ad amandum, sed ad delectationem percipiendam. Et Paulus cum Philemoni dicit: ‚Ego te fruar in Domino‘, non ego te amabo [quod diu iam faciebat], sed ego de te delectabor in Domino, sonat.“ — Constat igitur S. Thomam recte utrumque asseruisse: fruitionem esse et actum

[1] Dicimus „accommoda possessione“. Nam palam est non omne bonum eodem modo possideri a nobis posse. Veritatem possidemus eius cognitione.

appetitivae virtutis, et ipsam in specie actum gaudii seu delectationis de fine obtento esse.

439. Ceterum de usu vocum delectationis et gaudii placet hic unum adnotare, scil. *vocem delectationis* fere universalius usurpari *etiam de rebus sensibilibus* amatis et obtentis *seu rectius de affectu etiam* ***sensibili,*** qui consecutionem harum rerum consequitur; *gaudemus* vero ***spirituali*** *solo affectu* de rebus aut spiritualibus aut sensibilibus amatis et comparatis. Cf. *S. Thom.* 1, 2, q. 31, a. 4 in corp. Aliis verbis delectatio utrique appetitui, sensitivo et intellectuali, gaudium huic tantum attribuitur: prior vox generica, haec specifica est.

Audiamus adhuc de tradita supra doctrina ea, quae S. Augustinus (De civ. Dei l. 14, c. 7, n. 2) habet: „*Amor*", inquit, „inhians habere, *quod amatur,* cupiditas [desiderium] est; id autem *habens eoque fruens laetitia est;* fugiens, quod ei adversatur, timor est; idque si acciderit, sentiens tristitia." Similiter *Nemesius,* De natura hominis c. 17.

440. *Hic duae difficultates oriuntur; una: actus voluntatis sunt in nostra potestate. Gaudere autem, sicut etiam dolere de aliqua re, in potestate nostra non est.* Ergo haec duo simul non componuntur: fruitionem esse gaudium quoddam et delectationem et simul esse actum voluntatis. — Altera: *Actus omnis voluntatis velle quoddam est. Delectando autem nihil volumus.* Ergo delectatio non est actus voluntatis. Ita *Scotus* l. c. et l. 4, dist. 49, q. 7[1]; alii similia dicunt[2]. — Porro, si haec ita reapse se habent, recentiores etiam aliud iure videntur inferre, male omnem facultatem animi a scholasticis Doctoribus divisam esse in facultates cognoscitivas et facultates appetitivas; debuerunt tertium facultatum ordinem ad-

---

[1] Cf. ad Scotum l. c. comment. Hiquaei.

[2] Varias has, sed omnes similes inter se sententias accurate enarrat *Raynaud* l. c. dist. 3, q. 2, a. 5, n. 212 sqq. Conveniunt omnes in hac re, quod delectari (gaudere) ut sic non sit actio actusque vitalis, sed passio quaedam, i. e. mere passivus effectus ab obiecto amato et praesenti in appetitu vitali productus atque receptus eumque informans.

dere, scil. ordinem sentimentorum a prioribus duobus ordinibus facultatum plane distinctum.

441. *Respondeo ad primum: Dist. mai.:* sunt in nostra potestate omnes et singuli actus voluntatis, *nego mai.;* permulti eorum, *conc. mai.* Etenim in nostra potestate non sunt, ut aliqua exempla afferam: nec ille voluntatis actus, qui versatur circa summum et perfectum bonum clare visum, nec omnes illi actus, qui antecedunt deliberationem rationis, qui dicuntur motus primo-primi; neque actus imperati, qui sane deliberationem rationis consequuntur, omnes semper in se liberi sunt, ut supra vidimus. Unde iam ex maiore nihil potest inferri. Nam ex particulari maiore nihil sequitur. Ergo nihil in se repugnans statuitur, quando affirmatur, gaudium et delectationem esse actum voluntatis et nihilominus ipsa positis supponendis consequi necessario. Ceterum etsi talis gaudii affectus necessarius est proxime et formaliter, simul stat ipsum esse frequenter liberum in radice et causa seu remote. Quare quoties nobis incumbit lege morali officium delectationem circa aliquod obiectum cohibendi, id simili modo exsecutioni mandandum est, atque id supra n. 424 sqq. diximus de appetitu inferiore compescendo: avocare oportet indirecte variis institutis considerationibus animum et amorem ab obiecto atque ab eius prosecutione. Cf. *Caiet.* 1, q. 64, a. 3.

442. *Respondeo ad secundum:* Cavendum esse ab angustiore vocis „velle" acceptione, quando scil. ipsa comprehendere omnes actus motusque voluntatis volumus. Inde, quod haec vox angustius a multis accipiebatur, multi errores orti sunt. Accipere igitur hanc vocem ita oportet, quando ipsa omnes affectus motusque voluntatis designare volumus, ut idem valeat atque affectu in aliquid ferri idque prosequi. Quemadmodum enim haec vox prosequendi magis convenit iis actibus voluntatis circa bonum, qui extenduntur a primo eius amore usque ad finalem eius consecutionem et apprehensionem, neque tamen propterea aliena est a sequentibus actibus gaudii vel delectationis circa bonum iam apprehensum, ita etiam vox volendi

et volitionis magis quidem prioribus voluntatis actibus circa bonum aptatur, at etiam posterioribus satis convenit. An forte verum non est, nos vere prosequi affectu gaudii et delectationis bonum acquisitum? Prosequi autem affectu aliquid sane est aliquo modo ipsum velle. Unde nec immerito S. Augustinus ad designandum hunc delectationis affectum voce inhaerendi (De doctr. christ. l. 1, c. 4) usus est, dicens frui esse inhaerere amore alicui rei propter se ipsam, genus („inhaerere") adhibens pro specie. Quod ipse De civ. Dei l. 14, c. 6 optime explicat. *„Voluntas"*, inquit, *„est in omnibus [affectibus]; immo omnes nihil aliud quam voluntates sunt.* Nam quid est cupiditas et laetitia, nisi voluntas *in* eorum *consensione* [al. consensionem], *quae volumus?* et quid est metus atque tristitia nisi voluntas in dissensione [al. dissensionem] ab his, quae nolumus? Sed *cum consentimus appetendo ea, quae volumus, cupiditas, cum autem consentimus fruendo his, quae volumus, laetitia vocatur."* Secundum igitur S. Augustinum omne genus affectuum quaedam voluntas, i. e. quaedam volitio, velleque quoddam aut consentiens aut dissentiens est. Cf. etiam *Suarez* hic disp. 7, sect. 1, n. 10 et sect. 3, n. 3; item hic tract. De passionibus disp. 1, sect. 1, n. 2; ibid. sect. 6, n. 1. De anima l. 5, c. 5, n. 3. Conferantur quoque ea, quae supra n. 48 dicta sunt.

443. ***Coroll.*** *Quae cum ita sint, neque fuit, cur statueretur tertius quidam ordo facultatum, scil. sentimentorum,* ut dicunt, a facultatibus cognoscitivis et appetitivis animi plane distinctus; cuius nec obiectum formale nec ratio propria et intrinseca satis explicari potuit; sed qui ad aliud nihil inserviebat, nisi ut momentum nebulosum, confusum, incertum et plane vagum doctrinae de anima insereretur. Nihilominus ita statuere solebant a temporibus Tetens et Kant, multi, praesertim Germani, idque magno moralis doctrinae detrimento [1]. — Dummodo tamen

[1] Hac doctrina de sentimentis maximum detrimentum moribus infertur. Fere enim persuasum habent, hunc sentimentorum (Gefühle) latissime patentem et sane in determinationes voluntatis nostrae non mediocriter

ne nimis anguste et contra naturalem ipsorum indolem voluntatis affectus circumscribantur, et soli deliberati et formaliter atque directe liberi affectus voluntati adscribantur, vis quoque vocum volendi et volitionis, prosequendi et prosecutionis ne nimis coarctetur — quod idem de vocibus nolendi et fugiendi dicendum est —, omnis prorsus facultas animi est aut facultas cognoscitiva aut facultas appetitiva, actus vero animi omnis aut est actus cognoscitivus aut est actus appetitivus quaedamque voluntas. Cf. *Jungmann,* Das Gemüth sect. 2, c. 4, imprimis n. 59; sect. 3, c. 1, § 1; c. 2, § 1, n. 90 etc.

444. *Dices:* Constanter hic assertionem recurrere, delectationem esse semper de re praesenti et habita, cum apud omnes constet esse etiam delectationem de re absenti. Annon absens est obiectum eius delectationis, quae morosa dicitur?

Respondetur: hic similiter loquendum est atque de amore loquimur. Etenim quemadmodum amor non est de solo vero bono, sed etiam de apparenti bono, ita etiam delectatio per se quidem et ex natura rei est de bono praesenti et habito; potest tamen esse per accidens de bono, quod quasi praesens sit ac possideatur, vi imaginationis exhibetur et repraesentatur. Cf. *S. Thom.* hic q. 11, a. 4 in corp.

445. *Altero loco (scil. hic a. 2) asserit S. Thomas fruitionem secundum suam propriam et perfectam rationem uni rationali creaturae, non brutis animalibus, competere.* — Ratio huius assertionis plana est. Etenim fruitio est illud gaudium vel illa delectatio, quae de bono *per se* et fine *ut tali* capitur, quando iam praesens et comparatus cognoscitur. Quod-

---

influentem ordinem actuum vitalium libero arbitrio hominis vix non ex integro esse subtractum; cum tamen verum sit nobis latum in affectus animi nostri competere dominatum; et saepissime quidem directum, quia apud nos saepissime est elicere affectum aliquem aut eum non elicere, maxime ubi de efficacibus affectibus agitur, alias vero saltem indirectum, scil. pro libero nostro arbitrio eas cognitiones, quae excitant certos quosdam affectus, a nobis amovendo vel arcendo, et sic ipsos affectus ob defectum materiae tollendo et exstinguendo, aut eas cogitationes non amovendo, sed arcessendo, fovendo etc.

cumque igitur ens deficit a perfecta finis ut sic et boni ut sic cognitione, eadem mensura necesse est deficiat ab actu perfectae fruitionis. Est autem cognitio finis et boni in brutis animantibus admodum imperfecta; etenim cognoscunt quidem in rebus particularibus id, quod est sibi finis et bonum (materialiter), cognoscentes scil. aliquam rem in concreto aliquo modo sibi convenientem, iucundam vel proficuam esse, neque tamen in ullo bono vel in ullo obiecto *ad ipsam rationem* boni ut sic, convenientis ut sic, seu sub quo praecise respectu sibi bonum sit, penetrant. Ergo. De hoc discrimine cognitionis et consequentis appetitionis optime *S. Thomas,* De verit. q. 25, a. 1.

446. ***Coroll. 1.*** Habes ex dictis, brutorum delectationes, quas sane ea in propriis suis obiectis invenire, dubitare non licet toto caelo differre a gaudio intellectualium creaturarum ut tales sunt, easque cum gaudio horum tantum analogice convenire. Et profecto, quemadmodum bruta animalia in rebus ipsis disconvenientibus non percipiunt disproportionem ut sic, quae est inter suas ipsorum naturas et res, quibus affliguntur; unde ipsorum dolor in huiusmodi afflictionibus non potest prudenti modo cum hominum tristitia aequiparari, quando etiam materialis et physica afflictio utrorumque videtur esse eadem, quoniam horum quam illorum dolor ob cognitionis differentiam multo profundior et plane alterius et superioris ordinis est: ita etiam de gaudio creaturarum ratione praeditarum longe aliter atque de delectationibus brutorum animalium existimandum est. Est sane quam hae delectationes gaudium illud de se incomparabiliter non solum nobilius, sed maius etiam ac profundius. — Adde in hominibus utramque delectationem, sensitivam et intellectivam, fere simul ex natura rei copulari. Nam delectari de spiritualibus bonis fere non possumus, nisi ita, ut etiam appetitus sensitivus delectationem aliquo modo participet, et vice versa. Cf. *S. Thom.* hic q. 31, a. 5[1] et l. 4, dist. 49, q. 3, a. 5, solut. 1.

[1] Quia hic de differentia delectationum intellectivarum et sensitivarum sermo incidit, ea, quae S. Doctor l. c. disputat, paucis videamus. Dividit

447. *Coroll. 2.* Ex dictis etiam constat unum illud gaudium, quod capitur de fine ultimo comparato atque possesso,

---

primum S. Doctor delectationes intellectivas et sensitivas in duas classes: *unae* sunt *de* intellectivis respective sensitivis *operationibus*, alterae *de* earum respective *obiectis*. — Si hae duae delectationes, intellectiva et mere sensitiva et corporalis inter se comparantur, quatenus capiuntur *de operationibus*, ait S. Doctor, dubium nullum esse, quin *intellectivae delectationes maiores* sint. Hoc probat 1° experientia: „Multo enim magis delectatur homo de hoc quod cognoscit aliquid intellegendo, quam de hoc quod cognoscit aliquid sentiendo." Haec porro maior delectatio de operatione intellectiva 2° ex ipsa natura rei consequitur idque propter tria: a) ex ontologica perfectione *obiecti* delectationis. Nam cognitio atque generatim omnis operatio intellectiva, quae est eius obiectum, est quam sensitiva omnis cognitio atque operatio *in se et ontologice perfectior;* b) *cognitio* etiam reflexa huius obiecti delectationis, sine qua sane de ipsa delectatio nulla esse potest, est in delectatione spirituali quam in delectatione sensitiva maior et melior. Nam facultas spiritualis utitur perfecta in suas operationes reflexione, quod nequaquam locum habet in facultatibus sensitivis; c) multo etiam *magis diligimus operationes bonaque intellectiva* quam sensitiva. Nullus enim est, qui non vellet magis carere visu corporali quam visu intellectuali, eo modo, quo bestiae vel stulti carent. Ita S. August. in lib. „De Trinit." (l. 14, c. 14, n. 19) quoad sensum.

Si autem duae hae delectationes inter se eatenus comparantur, quatenus *de obiectis* respectivarum cognitionum percipiuntur, *distinguendum* et dicendum 1° *intellectivas de obiectis suis delectationes secundum se et simpliciter delectationibus sensitivis de ipsarum obiectis maiores esse.* Hoc ita revera sese habere, tribus considerationibus stabilitur atque efficitur. Etenim a) si *ipsum bonum praesens et coniunctum*, de quo est delectatio, consideratur, ipsum in delectatione intellectiva, utpote quod *spirituale* sit, *in se* non solum *maius est*, sed etiam *per se magis ab hominibus diligitur* quam bonum sensibile; „cuius signum est, quod homines etiam a maximis corporalibus voluptatibus abstinent, ut non perdant honorem, quod est bonum intellegibile". b) Idem consequitur, si *subiectum* consideramus, *cui bonum intellegibile copulatur*. „Nam pars intellectiva est multo nobilior et *magis cognoscitiva quam pars sensitiva.*" [Cognoscit nimirum inter alia proportionem ordinemque obiecti et finis ad ipsum subiectum; quae proportio a nullo sensu percipi potest. Haec autem proportionis et convenientiae perceptio plurimum confert, ut in obiecto et de obiecto praesenti delectemur.] c) Ad eundem effectum confert *modus, quo intellectivum bonum cum suo subiecto coniungitur*. „Coniunctio enim est *magis intima et magis perfecta et magis firma.* Intimior est, quia sensus sistit circa exteriora accidentia rei, intellectus vero penetrat usque ad essentiam rei. Obiectum enim intellectus est quod quid est. Perfectior autem est, quia coniunctio sen-

sensu absolute perfecto et pleno fruitionem esse; quodcumque autem gaudium de finibus particularibus vel intermediis acquisitis capitur, eam esse fruitionem incompletam. Nam ea sola animi dulcedo et delectatio, quae resultat a fine positive ultimo comparato et obtento est absolute ultimum in motibus animi et ea sola est perfecta appetitus quietatio. In aliis vero finibus acquisitis habetur quidem aliquid ultimum relative

---

sibilis ad sensum adiungitur motus, qui est actus imperfectus; unde et delectationes sensibiles non sunt totae simul, sed in iis aliquid pertransiit et aliquid exspectatur consummandum, sicut patet in delectatione ciborum et venereorum [cf. a. 2]. Sed intellegibilia sunt absque motu, unde delectationes tales sunt totae simul. Est etiam firmior, quia delectabilia corporalia sunt corruptibilia et cito deficiunt; bona vero spiritualia sunt incorruptibilia."

Constat delectationes spirituales voluntatis de suis obiectis essentialiter et substantialiter maiores esse, quam quae appetitus sensitivus capere potest de suis.

Nihilominus 2° dicendum *in hominibus delectationes intellectivas a mere sensitivis delectationibus accidentaliter, et maxime quod ad vehementiam attinet, superari.* Ait S. Doctor: „Sed quoad nos delectationes corporales sunt magis vehementes propter tria." Cur non dicit, quod in promptu erat dicere, „maiores", sed „magis vehementes"? Opinor S. Thomam significare voluisse, ne in hominibus quidem corporales et mere sensitivas delectationes maiores in se et secundum substantiam esse quam intellectivas, sed manifestationis earum modum esse insigniorem. Et profecto ex tribus momentis, quae S. Thomas iamiam affert, ut maiorem vehementiam delectationis sensitivae edoceat et explicet, duo evidenter ad maiorem eius manifestationem pertinet, secundum et tertium. Cf. l. c. in Sent. l. 4. Audi eum: *„Primo"*, inquit, „quia *sensibilia sunt magis nota quoad nos* quam intellegibilia. *Secundo* etiam, quia delectationes sensibiles, cum sint passiones sensitivi appetitus, *sunt cum aliqua transmutatione corporali,* quod non contingit in delectationibus spiritualibus, nisi per quandam redundantiam a superiori appetitu ad inferiorem. *Tertio,* quia delectationes corporales appetuntur, ut medicinae quaedam contra corporales defectus vel molestias, ex quibus tristitiae quaedam consequuntur; *unde delectationes corporales tristitiis huiusmodi supervenientes magis sentiuntur,* et per consequens magis acceptantur quam delectationes spirituales, quae non habent tristitias contrarias, ut infra [q. 35, a. 4] dicetur."

Quae modo diximus, confirmantur ss. Litteris. Nam in Ps. 118, 103 haec exstant: „Quam dulcia faucibus meis eloquia tua, super mel ori meo" (cf. v. 14 et 72). Sane his verbis delectatio spiritualis, quae est de eloquiis divinis, sensitivae omni delectationi etiam ab homine praefertur.

et quies animi secundum quid, scil. in hac serie operationum neque tamen simpliciter et absolute. Cf. *S. Thom.* hic a. 3.

448. ***Coroll. 3.*** Hinc etiam constat, illud gaudium et illam fruitionem, quod vocatur gaudium spei, esse imperfectum gaudium. Enascitur autem hoc gaudium, quoties nobis iam licet sperare nos esse consecuturos bonum aliquod nobis conveniens, sed de se ad obtinendum pro nobis arduum. Hanc porro spem tum licet concipere, quando bonum, utut de se arduum est et fortasse tale, quod solis naturae viribus ne possumus quidem consequi, nihilominus propter realia momenta et vires, quae de facto nobis adsunt vel praesto sunt, apparet iam ut constitutum intra sphaeram ambitumque possibilitatis, i. e. potestatis nostrae concretae et non abstractae tantum. Iam vero haec ipsa possibilitas concreta et vera obtinendi aliquid, quod erat per se et antecedenter a consecutione nostra alienum vel remotum, apprehenditur a nobis per modum quasi radicalis cuiusdam et incohatae consecutionis rei. Unde ratione spei gaudium quoddam, etsi imperfectum, in mente sperantis enascitur. — Simili modo illud gaudium explicari oportet, quod a nobis comparato aliquo medio saepe percipitur. Cf. *S. Thom.* hic a. 4 in corp. et ad 2 et 3.

§ 2.

Omne gaudium omnisque delectatio voluntatis eiusdem speciei actus sit.

449. *Duas hic S. Doctor alias quaestiones tangit,* quae cum his, quae modo explicavimus, intime cohaerent, immo ex eis sponte sua enascuntur. Una est: *Suntne eiusdem speciei physicae actus et gaudium illud, quod habetur de fine aliquo particulari obtento, et illud gaudium, quod capitur, postquam finem generalem et positive ultimum totius vitae humanae, Deum, consecuti sumus?* Atque hic, quae est ingens, immo plane infinita distantia inter obiecta utriusque gaudii, haud dubie *negative respondendum est,* idque verum *esse* arbitramur non tantum, quando de gaudio orto ex beatitudine supernaturali

agitur, ubi res est, evidentissima, sed etiam quando agitur de gaudio resultante ex ipsa beatitudine naturali, seu ex ea perfecta Dei cognitione, quae convenit homini in termino constituto secundum suam naturam.

450. *Ipsa* autem *haec gaudia, illud, quod ex beatitudine supernaturali oritur, et illud, quod ex beatitudine mere naturali resultat, quomodo inter se differunt?* Differunt ipsa inter se non specie tantum, sed ordine, cum a principiis essentialiter diversis eliciantur, ab appetitu mere naturali unum, a voluntate ut est habitu supernaturali super naturalem suam condicionem evecta eoque confortata alterum. — Ceterum verum est, etiam modos attingendi Deum seu obiectum beatitudinis in his duobus gaudiis esse valde diversos. Uno etenim actu attingitur Deus, qualis est in se ipso, et ut talis praecise est, perficit nos intellectualiter causatque gaudium beatitudinis supernaturalis, scil. illud gaudium, quod ad amorem concupiscentiae in patria pertinet; altero vero actu attingitur Deus, quatenus pro hominis natura quidem perfecte, analogice tamen et per similitudines dumtaxat rerum creatarum in termino innotescit, et ab ipso ut tali praecise modo nobis innotescente nosque perficiente resultat gaudium naturalis beatitudinis. Potest dubium videri, hocne solum momentum per se sufficiat, ut dicamus, iam ob unam vim eius haec duo gaudia substantialiter inter se differre. Videtur enim uterque actus circa idem obiectum versari, et modus tantum habendi ipsum videtur esse diversus. . . . Obiectum autem est id, quod dat speciem actui, non vero modus habendi ipsum. (Cf. *S. Thom.* hic a. 4 ad 2.) Ergo. — Attamen verius multo videtur esse, etiam ipsum obiectum in utroque gaudio esse simpliciter loquendo admodum et essentialiter diversum. Licet enim idem Deus sit, qui est obiectum beatitudinis naturalis, et quem nos possessuros esse speramus in beatitudine supernaturali; nihilominus non potest ipse esse obiectum gaudii et fruitionis nisi quatenus innotescit. In beatitudine autem naturali innotescit potius negative quam positive, secundum id, quod non est, potius quam secundum id,

quod est, atque intima omnia divinae vitae mysteria manent in ea plane a nobis abscondita; quomodo igitur in ipsis delectari deque ipsis gaudere possumus? Contrarium plane usuvenit in beatitudine supernaturali. Ergo. Cf. id, quod in simili quaestione habet *Lessius*, De summo bono l. 2, c. 14 alios laudans.

451. Quaeritur 2° alterum: *Gaudium ipsum beatitudinis supernaturalis iam comparatae et gaudium de beatitudine supernaturali tantum sperata sintne actus eiusdem speciei?* S. Thomas id videtur affirmare; habere enim, ait, utrumque gaudium idem obiectum; obiectum autem dare speciem actui; atque adeo utrumque gaudium esse propriam fruitionem; diversitatem omnem esse in uno modo habendi obiectum. Ita videtur hic q. 11, a. 4 ad 2 statuere. — Circa hanc tamen rationem aliquod dubium mihi exsistit. Etenim non video verum esse id, quod a S. Doctore asseritur, obiectum utriusque gaudii idem esse. Nam 1° gaudium spei est illud gaudium, quod de summo bono capimus, ut est perfectivum nostri, quatenus Deo auxiliante iam apparet intra sphaeram nostrae potestatis constitutum. Vide supra n. 444. Gaudium autem ipsius beatitudinis est etiam quidem gaudium de summa bonitate, ut summe perfectiva nostri, attamen quatenus iam actu possidetur nosque actu beat et summe perficit. Videtur autem hic modus habendi obiectum prorsus transire in rationem ipsius obiecti. Nam cum gaudium sit de obiecto, non quomodocumque, sed ut possesso et praesenti, sane praesentia secundum rem et actu et praesentia secundum veram sed meram possibilitatem et potestatem tantum videntur facere essentialem in obiecto fruitionis, ut tali, differentiam. — Porro 2° id ipsum, quod modo dictum est, de fruitione beatitudinis naturalis et de fruitione beatitudinis supernaturalis, eorum obiecta esse, ut talia sunt, essentialiter diversa, id suo modo etiam valet de obiecto fruitionis supernaturalis in spe et in re. Nam, utut speramus nos visuros esse aliquando in se etiam summa divinitatis mysteria, ipsa tamen modo secundum propriam eorum indolem, si stricte

loquimur, prorsus sunt a nobis abscondita; quomodo igitur de iis gaudere modo possumus alio gaudio, quam quod incomparabiliter infra eorum dignitatem haeret, quodque ipsa secundum propriam ipsorum rationem nullo modo attingit? Ergo. Cf. *Lessius* l. c. n. 122, 114 § „Quarto", 115 § „Sexto", n. 116, ubi similis quaestio tractatur..

Unde mihi videtur satis certum, esse haec gaudia essentialiter inter se diversa. Aliae etiam rationes non plane leves possunt pro hac conclusione afferri. — Quod autem dicunt incohatum et perfectum non facere essentialem differentiam, prout puer non differt essentialiter a viro: respondetur id verum esse, quando aliqua res ita iam incohata est, ut omnia elementa constitutiva rei perfectae ipsa in se comprehendat, utut ea elementa nondum evoluta sunt; quando vero incohatum caret adhuc elementis vel elemento, quod ad ipsam constitutionem rei essentialiter desideratur, id verum non est. Sic autem usuvenire videtur in gaudio spei et in gaudio ipsius beatitudinis. Cf. *Suarez* hic disp. 7, sect. 2, n. 7 et 8 et *Gonet*, Clypeus hic disp. 7, art. unic., § 2.

§ 3.

De quibusnam rebus gaudium in beatitudine capiatur.

452. *Maioris momenti quaestio* hic olim excitata est ob certam quandam doctrinam Durandi in l. 1, dist. 1, q. 2, quam etiam tradidit alibi, v. g. l. 4, dist. 49, q. 5. Secundum hanc fruitio caelestis beatorum est quidem species quaedam delectationis, non tamen hauritur de ipso immediate Deo; sed immediate de sola eius visione habetur, licet remote etiam de Deo sit, utpote qui visionis causa sit et obiectum. Ratio Durandi praecipua haec est. Nemo *amore concupiscentiae* de bono delectatur nisi quatenus cognoscit ipsum esse *suum bonum* atque actu se perficere. Nulla autem res, quae est supposita-liter a nobis distincta, per sese *nostrum* bonum est neque per sese nos perficere potest, sed fit nostrum demum bonum

nosque actu perficit per aliquid aliud a se diversum, quod nobis inhaeret, remque illam extrinsecam aliquo modo nobiscum coniungit nostramque ipsam facit. Atque hoc alterum solum immediate et per sese nostrum bonum est, res vero illa extrinseca nonnisi remote et per modum causae vel etiam per modum obiecti. Hoc autem aliud, quod nos formaliter perficit, est in beatitudine visio Dei. Ergo haec visio sola etc. — *Prob. mai.* Delectatio, de qua agitur, est ex supposito delectatio, quae resultat ex amore concupiscentiae, et est eius quasi ultimus fructus (nec aliud quicquam esse potest)[1]. Concupiscentiae autem amore amamus et desideramus res, prouti nobis praecise conveniunt et quatenus nos perficiunt. Ergo.

453. *Dico:* Ipsum etiam obiectum seu finis et bonum, et non tantum eius consecutio et possessio, est immediatum et per se obiectum fruitionis in fine acquisito.

Agitur de gaudio, quod resultat, fine praesente vel possesso, ratione amoris concupiscentiae. Cf. not. praecedent. *Prob.* De omni obiecto amato delectamur, postquam acquisitum est, pro ratione, qua ipsum ante acquisitionem desiderabamus. Atqui non amabamus amore concupiscentiae nec desiderabamus solam abstractam quandam et quasi nudam rei cuiusdam convenientis nobis acquisitionem et possessionem, sed desiderabamus acquirere et possidere rem ipsam nobis convenientem. Et profecto avarus ipsam praecipue pecuniam amat atque desiderat, et si amat et desiderat etiam pecuniae possessionem, eam tamen amat et desiderat ratione pecuniae et ob pecuniam. Ergo etiam de pecunia ipsa, postquam acquisita est, praecipue gaudet, seu aliis verbis, gaudet de utroque per modum

[1] Adscribunt quidem Durando (l. 1, dist. 1, q. 2) Caietanus (2, 2, q. 17, a. 5) et alii sententiam, quasi ipse non solum negaverit hoc, Deum esse obiectum immediatum fruitionis et gaudii nostri *in amore concupiscentiae*, sed insuper hoc: nec Deum immediatum obiectum gaudii et fruitionis esse vi amoris benevolentiae. At hoc ipsum non statuisse, immo contrarium ipsum explicite l. c. docuisse ostendit *Vasquez* hic 1, 2, disp. 15, c. 1, n. 2. Vide ipsum Durandum l. c. n. 10. Cf. etiam *Lessius*, De summo bono l. 2, c. 17, n. 141.

unius et de pecunia, quam possidet primario, et de eius possessione secundario. — Insuper hoc quaero: qui delicias suas praesentes habet, numquid gaudet atque delectatur de sola ipsarum praesentia an etiam de ipsis deliciis suis? — Praeterea creati sumus ad ipsum Deum, ut finem per se nostrum. Unde totus animus noster insignem dicit proportionem et ordinem ad Deum ipsum. Quomodo igitur, quando visione possidemus ipsum Deum, non de ipso etiam immediate et per se summopere delectabimur et gaudebimus ut de summo bono *nostro?*

454. Unde recte S. Thomas observavit (hic a. 3 ad 3) finem qui et finem quo non adeo esse duos fines quam unum finem, quem absentem adaequate, i. e. secundum utrumque momentum, quod includit, desideramus, et quo praesente adaequate fruimur. — Unde, si male forte ab aliquibus negatur etiam de ipsa possessione obiecti dilecti percipi gaudium [1], peius tamen erravit Durandus, quando negavit ipsum obiectum dilectum et amatum amore concupiscentiae, postquam comparatum est, immediatam et per se causam et terminum gaudii esse, cum ipsum revera primarie gaudium causet et terminet. Cf. *Suarez* hic disp. 7, sect. 2, n. 6 et supra De beatitud. disp. 9, sect. 3, n. 7 sqq. *Vasquez* hic 1, 2, disp. 15, praesertim c. 3, 4 et 5.

455. Ad rationem Durandi n. 452 propositam respondetur: *Conc. mai.*, si tamen in ea de delectatione perfecta agitur, prout de ipsa revera ibi agitur. *Nego* vero *min.* Nam longe aliud est bonum aliquod non esse per sese et immediate nostrum bonum, et aliud ipsum bonitatem suam, quam per sese et immediate pro nobis habet, non posse quasi exercere, nisi aliquid accesserit, quo eam bonitatem, quam per se et immediate pro nobis habet, nobiscum coniungat. Hoc alterum

---

[1] Inter alios haec sententia adscribitur *Caietano* l. c. et *Lessio* l. c. n. 143 et 144. Sed loquuntur hi ambigue. Alii etiam videntur immerito pro hac sententia afferri. Vide *Vasquez* l. c. c. 2, n. 4. Cf. etiam *Suarez*, De beatitud. disp. 9, sect. 3, n. 6.

utique in beatitudine visione fit. Inde tamen non fit unam visionem, et non ipsum bonum visum, esse immediate et per se bonum nostrum. Hoc est id genus sophisma, quo Socialistae hodie utuntur, et quo conantur efficere omnem valorem commutativum rerum, quae in hominum commercio positae sunt, ab uno hominum labore provenire. Aiunt: nisi rebus naturalibus aliquis labor adhibetur, sine utilitate, sine valore commutativo manent. Ergo quidquid postea commutativi valoris et utilitatis habent, id ab uno hominum labore consecutae sunt. Hoc sophistice concluditur. Siquidem etiam naturalis bonitas rei ad eius utilitatem et valorem commutativum immediate et per se, nec raro fere totum, confert; quamvis, nisi aliquid laboris accessisset, tota naturalis bonitas infructuosa et sic sine valore commutativo mansisset. Et sane argumentum Durandi vix ab hoc differt. Ostendit quidem, nisi aliquid praeter divinum bonum esset, quo ipsum hoc bonum homini iungeretur, hominem bonum divinum nihil perficeret. Putat vero se hac ratione effecisse divinitati per se et immediate rationem boni pro homine minime convenire; cum unum hoc ostenderit, quae divinitati bonitas pro homine per se et immediate inest, illam homini non per se, sed per aliud aliquid, scil. visione intuitiva, coniungi. Nos vero una visione delectari, non bono viso, quatenus de bono nobis naturaliter convenienti agitur, absone dicitur, ut ex argumentis allatis patet.

456. *Unum superest, ut videamus, beatine per se gaudeant de Deo etiam gaudio, quod ad amorem benevolentiae pertinet.* Quod sane affirmandum est. Nam cum beati Deum amore benevolentiae incomparabiliter magis ament quam se ipsos, de eius etiam bonis incomparabiliter magis gaudent quam de propriis bonis ex iisque delectationem et gaudium capiunt, non quia ipsi ea vident et videndo ea possident, sed quia Deus tantis bonis est praeditus. Amor enim eos quasi extra se in ipso Deo constituit, et ipsi in Deo ita constituti et quasi transplantati de bonis ipsius, ut ipsius bona sunt, gaudio abundant atque exsultant. Unde illud Apoc. 19, 6 et 7: „Quoniam regnavit

Dominus Deus noster, gaudeamus et exsultemus et demus gloriam, quia venerunt nuptiae Agni et uxor eius praeparavit se." Similiter pro mensura de omni benevolentiae amore censendum est. Quare etiam nobis in amore benevolentiae erga Deum perpetuus quidam gaudii fons apertus est.

457. Respondetur ad obiectiones, quae contra dicta in initio huius articuli n. 434 allatae sunt. Ad illam definitionem fruitionis ex libro „De moribus Eccles." petitam, secundum quam frui est apud se habere, quod diligas, dicimus eam definitionem fruitionis non formalem esse, sed causalem. Patet ex dictis. Ad illud S. Thomae: Fructum humanae vitae, quae est beatitudo, capit intellectus; ergo frui, quod videtur esse idem atque fructum capere humanae vitae, est actus intellectus, respondetur ad antecedens distinguendo: Fructum humanae vitae, quae est beatitudo, capit intellectus sub ratione possessionis seu assecutionis simpliciter, *conc. antec.;* sub ratione proprie dictae fruitionis et actus circa finem prorsus ultimi, quo scil. posito nihil aliud circa finem fit, *nego antec.* Sub data autem distinctione *nego cons.;* quia frui non dicit, quomodocumque capere fructum humanae vitae, sed cum suavitate et iucunditate eum percipere et quasi ipsum gustare; qui actus est voluntatis. Cf. hic a. 1 ad 1. — Quomodo vero illud Augustini (De doctr. christ. l. 1, c. 4): Frui esse amore inhaerere alicui rei propter se ipsam, accipiendum sit, explicatum est. Vide quae n. 442 dicta sunt. Aut poteris etiam dicere: causalem quandam, non formalem, definitionem fruitionis et gaudii eam definitionem esse.

Corrige

p. 176 lin. 3 a parte inferiore lege pro „habemus": *habeamus;*
p. 177 lin. 1 pro „determinant atque necessitant": *determinent atque necessitent.*

Sumptibus ac typis **B. HERDER**, typographi editoris pontificii, **Friburgi Brisgoviae**, prodiit:

CURSUS PHILOSOPHICUS

IN USUM SCHOLARUM.

AUCTORIBUS PLURIBUS PHILOSOPHIAE PROFESSORIBUS

IN COLLEGIIS EXAETENSI ET STONYHURSTENSI S. J.

CUM APPROBATIONE REV. ARCHIEP. FRIBURG.

Sex volumina in 8°.

M. 16.80 = *Fr.* 21; cum dorso corio religato *M.* 24 = *Fr.* 30.

I. **Logica.** Auctore *Carolo Frick* S. J. Editio altera emendata. (X et 304 p.) Pretium: *M.* 2.60 = *Fr.* 3.25; relig. *M.* 3.80 = *Fr.* 4.75.

„Es war vorauszusehen, dass dieses ausgezeichnete Lehrbuch bald eine zweite Auflage erleben werde. Die Vorzüge, welche die erste Auflage auszeichnen, Klarheit, Kürze, Vollständigkeit, Schönheit der Darstellung, müssen auch hier wieder lobend hervorgehoben werden. Ref. hat das Buch bei seinen akademischen Vorlesungen benutzt und ist in der Lage, constatiren zu können, dass es sich vorzüglich als Lehrbuch für die Theologen eignet. . . .“ (Oesterreichisches Litteraturblatt. Wien 1896. Nr. 24.)

II. **Ontologia** sive Metaphysica generalis. Auctore *Carolo Frick* S. J. Editio altera emendata. (X et 210 p.) Pretium: *M.* 2 = *Fr.* 2.50; relig. *M.* 3.20 = *Fr.* 4.

“. . . While not a large work, it would be untrue to describe it as a compendium. It is in reality a full text *in usum scholarum*, in which the subject and its main divisions are clearly laid out, the definitions carefully constructed and adequately explained, the proofs forcibly and succinctly worked out, the objections stated with point, and answered tersely, but without the irritating defect of meagreness. . . . The treatment is characterised throughout by admirable precision and useful references to the other volumes of the series. There is a freshness in the treatment of the most familiar topics which is very gratifying, and not a page but what is adorned with some novel turn in the exposition, or some hitherto unnoticed connection of ideas. The whole comes living and vigorous from the mind of a clear and subtle thinker, who in the most abstruse portions of metaphysics finds himself the most completely at home. . . .”

(Dublin Review. London 1894. Nr. 229.)

III. **Philosophia naturalis.** Auctore *Henr. Haan* S. J. (VIII et 220 p.) Pretium: *M.* 2 = *Fr.* 2.50; relig. *M.* 3.20 = *Fr.* 4.

“Comprende este tratado las principales cuestiones filosóficas de Cosmología, expuestas algunas con notable extensión. Combinando la experiencia y los eternos principios de la razón según la naturaleza del asunto, y usando en la exposición de la doctrina el método de las escuelas, discurre su autor con acierto y profundidad acerca de las propiedades de

los cuerpos, de su actividad, de las leyes de la naturaleza, etc.; y como corolario de esto último demuestra en un capítulo extenso, y con abundancia de pruebas, la posibilidad y existencia de los milagros, combatidos bajo formas distintas, con sectaria insistencia, por los corifeos de la impiedad. Examina después la naturaleza de la vida, cuestión difícil y cuya trascendental importancia nadie desconoce en nuestros días, en que el materialismo se empeña en prescindir completamente para la explicación de los fenómenos vitales de otro principio que no sea el material; termina la Psicología con una breve exposición de la teoría evolucionista, demostrando la falta de fundamento, y considerándole como invención quimérica en oposición con la razón y la experiencia. . . ." (La Ciudad de Dios. Madrid 1894. No. 5.)

IV. **Psychologia rationalis** sive Philosophia de anima humana. Auctore *Bernardo Boedder* S. J. (XVIII et 344 p.) Pretium: *M.* 3.20 = *Fr.* 4; relig. *M.* 4.40 = *Fr.* 5.50.

"La *psicologia* è un testo di dottrina veramente solida, elaborata sulla trama dell' Angelo delle Scuole. Il ch. autore vi discute con pari accuratezza tutte le questioni, dalla cui soluzione sorge quel compitissimo sistema che è la psicologia peripatetica. Ma benchè fedele alla dottrina dell' Angelico, il Boedder è uomo che pensa da sè; e lo vediamo nell' analisi delle teorie tomistiche e nel modo onde egli le mette a riscontro coi ritrovati, o con gli errori moderni. . . ." (Civiltà Cattolica. Roma. 1. Dic. 1894.)

V. **Theologia naturalis** sive Philosophia de Deo. Auctore *Bernardo Boedder* S. J. (XVI et 372 p.) Pretium: *M.* 3.50 = *Fr.* 4.40; relig. *M.* 4.70 = *Fr.* 5.90.

". . . The frequent references that we find to English philosophical thought in 'Theologia Naturalis' make it valuable as a Latin text-book. We find a similar attention to English thought in Fr. Boedder's 'Psychologia Rationalis'. But 'Theologia Naturalis' has other claims to commendation besides the one mentioned. It is valuable for the immense quantity of well-ordered matter which it contains, for the closeness of its reasoning, the originality of its presentation, and frequently for the freshness of its quotations." (Dublin Review. London 1895. Nr. 235.)

VI. **Philosophia moralis.** Auctore *Victore Cathrein* S. J. Editio altera, aucta et emendata. (XX et 458 p.) Pretium: *M.* 3.50 = *Fr.* 4.40; relig. *M.* 4.70 = *Fr.* 5.90.

". . . Those of our readers who have not the key to Fr. Cathrein's elaborate German work on *Moral Philosophy,* will be glad to have access through a Latin medium to the author's store of moral science, which has won for his larger volumes a front-place amongst works of their kind. They will find in this book a concise, yet very clear, methodical, and, on the whole, timely summary of Ethics. Having been intended as a class-manual, it possesses those divisions, headings, and general arrangement which help the eye, the memory and so, indirectly, the intellect in seizing and assimilating its contents. . . . For the rest, we doubt if there be, on the whole, a better Latin compendium of Moral Philosophy, adapted to the use of ecclesiastical, or of other students who are masters of its language--one that is more lucid in its method and style, more concise, yet sufficiently ample in its range, more timely in its treatment. Readers who have developed beyond the pupilage state will find the book suggestive, and as far as its subject permits, an easily read medium for review of former study." (American Ecclesiastical Review. Philadelphia 1893. December.)

BX1758.F75 C001 V001
DE ACTIBUS HUMANIS FRIBURGI BRISGOVIAE
3 0311 00044 1993
WITHDRAWN

46466

BX 46466
1758
.F75 Frins, Victor
AUTHOR
v.1 DE ACTIBUS HUMANIS
TITLE
DATE BORROWER'S NAME

241.1 22,089 F914D
V.1

EX LIBRIS
PHD STUDIO THEOL.
S.S. CORDIS JESU.

3 0314 00044 1993